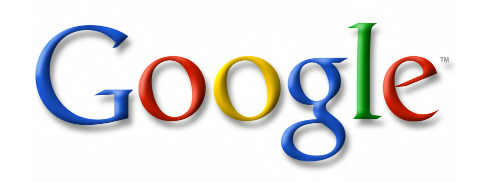





LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY
ORGANIZED 1891
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

LE

MOUVEMENT IDÉALISTE

ET LA RÉACTION CONTRE LA SCIENCE POSITIVE

PAR

ALFRED FOUILLÉE

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1896



INTRODUCTION

LE MOUVEMENT IDÉALISTE EN FRANCE

I. L'activité philosophique en France. — II. Origines du mouvement idéaliste. — III. La réaction contre l'hégémonie de la science. Nécessité de la philosophie. — IV. Le progrès philosophique et ses divers stades. — V. Hégémonie morale de la philosophie. — VI. Science et croyance. — VII. Philosophie de l'action.

Après avoir traversé une période où, selon le mot d'Auguste Comte, l'intelligence était en insurrection contre le cœur, nous entrons dans une autre où le cœur est en insurrection contre l'intelligence. Ce que nous aimons et voulons n'est pas ce que, sur l'autorité de la science, nous jugions être la réalité. Nous concevons mieux, nous désirons mieux, alors même que nous ne pourrions encore formuler avec précision l'objet de notre pensée et de notre désir. Le résultat apparent d'un tel état des esprits, c'est l'anarchie intellectuelle et morale. Pourtant, cette apparence n'est-elle point superficielle et trompeuse ? Si l'on regarde au fond des choses, ne découvre-t-on pas, comme résultante de tant de mouvements qui semblent désordonnés, une direction précise et, en somme, un progrès ? Quelle est cette direction ? Est-ce en faveur du mysticisme qu'a lieu la réaction contre les abus de la science positive ? Ne prépare-t-elle point une réconciliation de la science mieux interprétée avec la morale mieux comprise, et n'est-ce pas par l'intermédiaire de la philosophie que cette réconciliation doit se produire ? Notre intention est de montrer ici les origines, et le terme probable du mou-

vement idéaliste. Nous espérons, pour notre part, revenir un jour sur les hautes questions philosophiques intimement liées à la morale et à la science sociale; nous n'avons voulu, dans ce livre, que déblayer le terrain, déterminer les résultats qui nous semblent désormais acquis, enfin montrer l'orientation des esprits vers ces buts élevés qu'on ne fait encore qu'entrevoir, vers ces sommets lumineux qui semblent émerger d'une mer de nuages.

I

L'ACTIVITÉ PHILOSOPHIQUE EN FRANCE

Rarement en France on assista à pareil labeur des philosophes. Les productions dans l'ordre de la psychologie, de la philosophie générale, de l'esthétique, de la sociologie, se succèdent sans interruption. Les thèses de philosophie sont plus nombreuses que jamais, et il en est peu qui ne soient des œuvres remarquables. Aux travaux historiques qui charmèrent une moitié du siècle, on préfère aujourd'hui les recherches théoriques : on sent qu'il faut tourner les yeux vers l'avenir plutôt que vers le passé. Jamais l'enseignement philosophique n'excita chez la jeunesse plus d'intérêt, et, s'il a pu donner lieu à quelques protestations, c'est précisément parce que, conscient de sa vitalité, et entraîné par un certain enthousiasme, il n'a pas toujours su se tenir au niveau moyen des esprits. En outre, le besoin de croyances générales a produit une recrudescence, parfois exagérée, des spéculations métaphysiques. On est tombé dans le subtil et dans l'abscons; comme la littérature, la philosophie a eu ses symbolistes et ses décadents ; mais si, sous les exagérations et les déviations, on cherche à pénétrer le sens du mouvement actuel, on peut dire que, dans le domaine de la philosophie comme dans tous les autres, il est idéaliste. Quelque chose s'en va, quelque chose vient, et toute cette agitation, qui inquiète les esprits superficiels, n'aura point été vaine. Le scepticisme et le dilettantisme n'existent plus que chez quelques littérateurs ou critiques qui sont demeurés fidèles à certaines tendances de Renan. Pour ceux-là seuls, c'est « un abus vraiment inique de l'intelligence que de l'employer à

rechercher la vérité », ou encore à « juger selon la justice les hommes et leurs œuvres ». L'intelligence, selon eux, s'emploie proprement « à ces jeux, plus compliqués que la la marelle ou les échecs, qu'on appelle métaphysique, éthique, esthétique; » où elle sert le mieux, c'est à « saisir çà et là quelque soupçon ou clarté des choses et à en jouir (1) ». Cette attitude n'est pas celle de la majorité des esprits, qui comprennent de plus en plus le sérieux de la vie, de la science, de l'art même, et la réalité de l'idéal.

Par idéalisme, d'ailleurs, nous n'entendons pas la théorie qui veut tout réduire à des idées, tout au moins à de la pensée, telle que nous la trouvons en nous, ou à quelque pensée analogue. Nous ne désignons par ce mot ni la négation des objets extérieurs, ni la représentation purement intellectualiste du monde; nous entendons la représentation de toutes choses sur le type psychique, sur le modèle des faits de conscience, conçus comme seule révélation directe de la réalité. Quant au spiritualisme proprement dit, ce mot, devenu ambigu, désigne plutôt aujourd'hui la doctrine qui attribue à l'esprit une existence plus ou moins séparée, plus ou moins substantielle, indépendante des relations du dehors, de l'espace et même, selon quelques-uns, du temps. Ainsi représenté, le spirituel ne semble plus aujourd'hui (comme le matériel) qu'un extrait du fait total, dont on a éliminé par abstraction les rapports mécaniques, pour en faire une sorte de « substance » ou d' « acte pur » capable de subsister par soi, avec les caractères d' « unité », d' « indivisibilité », de « pérennité ». Une telle conception (vraie ou fausse) est une thèse métaphysique ; ce n'est pas le fait psychique de l'expérience, en sa réalité immédiate et concrète. Quelle que soit donc la valeur de cette conception, elle ne peut venir qu'ultérieurement : le point de départ doit être le fait d'expérience interne. De là, chez les philosophes contemporains, cet « idéalisme » dont le vrai nom serait plutôt le « psychisme ».

En ce sens, le mouvement de la pensée idéaliste est visible pour tous ceux qui parcourent les revues spécialement consacrées aux questions philosophiques, morales et sociales. Fondée par M. Ribot et dirigée par lui avec une haute impartialité, la *Revue philosophique* a publié, sur

(1) A. France, *le Jardin d'Épicure*.

toutes les questions et dans tous les sens, une série de belles études qui ont maintenu et maintiennent encore très haut, à l'étranger, le renom de la philosophie française. Tout récemment, une *Revue de métaphysique et de morale* fut fondée par des jeunes gens dont la plupart étaient élèves d'un de nos plus remarquables professeurs de Paris : M. Darlu. Incroyable est l'ardeur, incroyables aussi le talent, la science et la maturité d'esprit dont toute cette jeunesse fait preuve. Elle a l'ivresse sacrée de la métaphysique, — avec ses dangers et son vertige ; — mais elle a aussi le vif sentiment des problèmes moraux et sociaux qui s'imposent de plus en plus à notre méditation. Une autre revue, moins proprement philosophique, mérite cependant d'être signalée, à cause de la transformation sociologique que subit de plus en plus la philosophie même, surtout la philosophie morale. La *Revue internationale de sociologie*, fondée par M. R. Worms, n'a pas seulement publié des travaux spéciaux; on lui doit des vues d'ensemble d'un haut intérêt, par exemple celle de M. Tarde sur les *Monades et la Science sociale*. Cette revue contribuera sans doute, pour sa part, à établir les fondements scientifiques de la sociologie, dont le rapport avec la morale est si étroit qu'on est allé jusqu'à vouloir absorber l'une dans l'autre (1).

En dehors des philosophes de profession, littérateurs et critiques ont subi l'influence de l'idéalisme renouvelé, et ils ont, pour leur part, donné au mouvement une impulsion plus vive. M. Paul Bourget (comme plus tard M. Rod) a introduit dans le roman les préoccupations morales et même religieuses. Les travaux de M. Brunetière et sa lutte héroïque contre le naturalisme n'ont pas besoin d'être rappelés. Récemment encore, dans une éloquente conférence, il étudiait la « renaissance de l'idéalisme », en se plaçant surtout au point de vue de la littérature et des arts. Non moins présents à la pensée de tous sont les efforts de M. de Vogüé pour agrandir notre horizon moral et littéraire. Grâce à lui et à plusieurs autres, on a demandé des inspirations à Tolstoï, à Dostoïewsky, à Tennyson, à Browning, à Ibsen et à Björnson, à Wagner même, à tout ceux qui eurent « la religion de la souffrance humaine ». Si M. Jules Lemaître a maintenu plus volontiers dans la critique la

(1) Citons encore, parmi les jeunes revues, *l'Art et la Vie*, dont les tendances idéalistes sont bien connues.

tradition française que l'étrangère, il n'a pas cessé, sous les apparences d'une pensée fluide et légèrement ironique, de rester très attaché aux plus hautes doctrines morales et sociales, que M. Faguet, de son côté, a fortement défendues. Quant à M. France, est-il aussi sceptique qu'il en fait montre? Nous ne le croyons pas, et nous ne saurions oublier tant de belles pages où. lui aussi, il ramenait nos pensées vers l'idéal. Il y a quelques années, on a vu se fonder une « Union pour l'action morale » sous l'inspiration de M. Paul Desjardins, qui, sans être lui-même philosophe, avait emporté de l'École normale le culte de la philosophie idéaliste. On ne saurait trop encourager les Unions de ce genre, qui, peu à peu, agissent sur l'opinion et la ramènent au souci des choses sérieuses. Morale et métaphysique ne doivent pas se séparer. Quand nous parlons des questions suprêmes, notre langue est trop imparfaite; certains Indiens, ne pouvant se comprendre sans les gestes, sont obligés la nuit d'allumer un feu pour converser et s'entendre : la métaphysique se comprend mieux jointe à la morale, comme la parole aux actions. Toutefois, on ne saurait oublier que la théorie doit toujours dominer et régler la pratique. L'Union que préside M. Paul Desjardins ne rapproche ses membres que par la communauté de l'*intention morale*, non par une croyance déterminée. Elle ressemble à la Société éthique que M. Adler a fondée aux États-Unis, mais elle se montre moins active et moins pratique : privée d'une foi précise, elle n'aboutit pas non plus à des œuvres assez précises ; elle semble ainsi arrêtée à moitié chemin, dans le domaine un peu trop neutre des bonnes intentions. Or, ce dont nous avons besoin, — surtout en France, où les idées ont plus d'ascendant que partout ailleurs, — c'est précisément d'idées nettes sur lesquelles l'entente ait lieu. Une union morale fondée sur la simple harmonie des bonnes volontés est sans doute précieuse, surtout dans l'ordre social, où on peut s'accorder à poursuivre telles et telles améliorations ; mais l'union morale fondée sur une unité de doctrines serait autrement efficace. C'est par la théorie qu'il faut agir sur la pratique; c'est d'une conviction morale que nous avons besoin, par cela même d'une doctrine du monde et de l'homme.

Cette doctrine s'élabore progressivement. On a beau représenter la philosophie comme vouée aux dissensions perpétuelles, les systèmes, à mesure qu'ils sont poussés

plus loin, se rapprochent et convergent. Quoi de plus éloigné, au premier abord, que le positivisme, issu de la métaphysique matérialiste, et l'idéalisme, issu de la métaphysique spiritualiste ? Cependant, si nous regardons plus loin que les apparences, nous voyons, sous nos propres yeux, le mouvement positiviste et le mouvement idéaliste tendre vers un même but, aspirer, pour ainsi dire, aux mêmes conclusions. La « synthèse objective » du savoir que poursuivait le positivisme et la « synthèse subjective » que poursuit l'idéalisme, doivent elles-mêmes s'unir en une synthèse universelle (1). Il ne saurait y avoir, quoi qu'on en dise, de véritable divorce entre les résultats de la science positive et ceux de la philosophie.

II

LES ORIGINES DU MOUVEMENT IDÉALISTE

Si nous remontons aux origines du mouvement actuel, nous constatons que le phénomène le plus marquant, dans la première moitié de notre siècle, avait été l'essor de la philosophie positiviste et humanitaire, provoqué lui-même par l'essor scientifique et social du siècle précédent. La marche rapide de la science, qui venait d'entrer en possession de ses véritables méthodes, le discrédit parallèle de la théologie et de l'ontologie abstraite, semblaient ouvrir à l'humanité une ère où la science aurait l'hégémonie, où se poursuivrait sans limites le progrès des connaissances et de l'industrie humaines. D'autre part, la Révolution française avait été une mise en pratique plus ou moins heureuse des conceptions nouvelles, l'idée de la « société » avait grandi en même temps que celle de la « science »; il était donc naturel de concevoir, dans l'avenir, une application de la science même à la réorganisation de la société. Ainsi devaient se produire, puis se fondre en une seule les deux conceptions maîtresses du positivisme. Descartes, lui, avait déjà étendu le domaine de la science à la nature entière, mais non à la société humaine: il avait provisoirement mis de côté, avec la théologie, les sciences morales et politiques. L'extension de la science

(1) Voir notre livre sur le *Mouvement positiviste*.

à tout ce qu'on avait exclu de son domaine fut la caractéristique du mouvement positiviste. A côté, la théologie et l'ontologie subsistèrent dans la première moitié du siècle, mais sans avoir devant elles le même avenir. La théologie lutte encore avec les Chateaubriand, les Maistre, les Bonald, les Lamennais ; mais son influence va diminuant. L'action de la métaphysique, représentée surtout par Victor Cousin et par les éclectiques, n'est pas assez profonde (1). Les doctrines inspirées à Cousin par Schelling et Hegel constituaient, malgré quelques exagérations, le meilleur de son œuvre. Comme les successeurs de Kant, Victor Cousin comprit qu'on ne peut s'en tenir à l'opposition de la raison spéculative et de la raison pratique, de l'intelligence et de la volonté, de la connaissance et de la croyance. Pour s'élever au-dessus de cette opposition (dont on abuse tant de nos jours), il faut rendre à la « raison » son universalité, sa valeur objective et sa suprématie. De là cette théorie de la « raison impersonnelle et souveraine », qui est la conscience même saisissant en soi directement le principe universel de toute existence, la pensée identique à l'être. Victor Cousin répondait à Kant, non sans force : « Un principe ne perd pas son autorité parce qu'il apparaît dans un sujet ; de ce qu'il tombe dans la conscience d'un être déterminé, il ne s'ensuit pas qu'il devienne relatif à cet être. » Malheureusement, le rationalisme de Victor Cousin demeura trop abstrait, parce qu'il resta tout intellectuel. Cousin ne

(1) Voir : *M. Victor Cousin. Sa vie et sa correspondance*, par J. Barthélemy-Saint-Hilaire, 3 vol. in-8° ; Paris, Hachette et Alcan, 1895. — Le vivant portrait de Victor Cousin, placé par M. Barthélemy-Saint-Hilaire au frontispice de son œuvre, donne bien l'idée de cette tête expressive, de ces traits mobiles, de ces yeux qui « lançaient des flammes. » Pour notre part, nous n'avons vu Cousin que deux fois, peu de temps avant sa mort ; tout à ses souvenirs, il nous parla longuement de sa jeunesse, de son séjour en Allemagne, de sa captivité, de Schelling et de Hegel, de ses fameuses leçons de 1828 : — « Si j'eusse été ministre à cette époque, j'aurais fait taire le professeur ; » cette phrase revenait volontiers sur sa bouche, mais il se faisait plus terrible qu'il ne l'était. En somme, il semblait d'une grande bienveillance à l'égard de la jeunesse, prompt à encourager toutes les initiatives, trop porté à leur marquer d'autorité un but et une direction, libéral pourtant et surtout d'un enthousiasme communicatif. On comprenait la grande action qu'il avait exercée, alors qu'il était à la fois plus maître de lui-même et des autres. Victor Cousin eut vraiment, dans la période romantique de sa vie, la « fièvre métaphysique », fièvre généreuse qu'il sut communiquer à la jeunesse de son temps et qui vaut mieux pour l'humanité que la froideur sceptique des esprits positifs.

s'aperçut pas que la vraie « raison universelle » est identique au principe même de tout amour, s'il est vrai que l'amour consiste précisément à vivre en autrui et en tous, d'une vie « impersonnelle ». C'est que Victor Cousin et son école s'en sont tenus à une métaphysique individualiste : le point de vue social ou, pour mieux dire, « sociologique » est absent de cette philosophie toute tournée vers soi. De là cette conséquence : elle n'a pas conscience d'être une religion en même temps qu'une philosophie. La religion, en effet, ne saurait être individualiste : elle est essentiellement « sociologique ». Aussi Victor Cousin, après avoir dépassé l'antinomie kantienne de la raison pure et de la raison pratique, — ce qui est à nos yeux son principal mérite, — ne sut-il pas résoudre l'apparente opposition de la raison philosophique et du sentiment religieux. C'est, selon nous, le grand défaut de sa doctrine. Il dut s'en tenir à un compromis éclectique, à une sorte de charte, de traité d'alliance entre les deux « sœurs immortelles », l'une « élevant doucement l'autre du demi-jour des symboles aux clartés de la pensée pure. » Quand il essaya de faire passer cette alliance dans la pratique en faisant approuver sa propre philosophie par l'autorité religieuse, sa politique se heurta à des impossibilités qu'il aurait dû prévoir. Des hauteurs où se trouvent d'accord toutes les bonnes volontés et toutes les convictions sincères, qui sont vraiment « l'église universelle », il fallut descendre aux querelles de formules et de textes ; on se perdit à la fin dans la casuistique (1).

(1) Persuadé que le XVIIIe siècle, en son matérialisme, avait voulu être libre « avec une morale d'esclaves », Cousin se proposait de répandre, par la morale spiritualiste, les idées communes à toutes les grandes religions : c'est dans cette intention qu'il avait publié son traité *du Vrai, du Beau et du Bien;* mais il voulut aller plus loin et se faire délivrer un brevet d'orthodoxie. Son désir était, écrivait-il à Pie IX, de « laisser un livre irréprochable, que les pères et mères de famille chrétiens pussent voir sans crainte entre les mains de leurs enfants ». Voulant ainsi maintenir à la fois l'indépendance de la philosophie et la soumettre à l'Index, Victor Cousin se trouvait engagé, dit M. Saint-Hilaire, « dans une voie sans issue ». En vain, par une sorte d'humble confession au pape, reconnaît-il « le caractère équivoque » et la « tendance panthéiste » de certains passages de ses œuvres : — « J'avais, dit-il, séjourné plus longtemps que je l'aurais voulu en Allemagne, et j'y avais entretenu un assez long commerce avec la nouvelle philosophie allemande. » Le Saint-Père lui demanda de déclarer publiquement sa croyance « aux dogmes traditionnels de l'Église catholique », notamment à « l'Incarnation du fils coéternel au père ». Plus tard, avec l'approbation de l'Index, le Père Perrone marque les corrections nécessaires à ce

L'école dont le principal représentant fut Victor Cousin considérait toujours la philosophie comme une sorte d'effort individualiste par lequel un petit nombre d'intelligences d'élite s'élèvent, pour leur propre compte, au « grand jour » de la réflexion en laissant la masse dans le crépuscule des « symboles ». On peut se demander si cette conception de la philosophie est vraiment la plus haute ; à notre avis, elle n'est ni assez sociale, ni, par cela même, assez religieuse : ce n'est pas seulement « l'alliance », croyons-nous, mais l'unité de la philosophie et de la religion que la société à venir doit se proposer comme idéal. Et c'est pourquoi les philosophes eux-mêmes peuvent se joindre aux croyants éclairés, comme Lacordaire, pour rejeter tout rationalisme concentré en soi et incapable de rayonner universellement. « Le dernier mot, écrivait Lacordaire à Cousin, vous ne l'avez pas dit ; c'est le mot de l'âme, celui qui achève la gloire, en s'introduisant dans la conscience. La dernière gloire est d'être aimé... Il faut donner son âme au genre humain ou désespérer d'avoir la sienne. »

Vigny compare le froid rationalisme d'alors à la lumière de la lune qui éclaire sans échauffer : « On peut distinguer les objets à sa clarté, mais toute sa force ne produirait pas la plus légère étincelle. » La philosophie qui, peu à peu, tendait à devenir dominante, malgré les efforts de l'école éclectique, c'était un positivisme surmonté d'agnosticisme. La réduction du transcendant à un inconnaissable, de l'immanent à l'objet unique de la connaissance, telle fut

livre *du Vrai, du Beau et du Bien,* qui nous paraît aujourd'hui si inoffensif : — Ne pas placer Spinoza « parmi les grands philosophes », ne pas donner « tant de valeur à la théorie de Kant » ; on ne peut tolérer les éloges accordés à des hommes pervers, « Calvin et autres », ni les « éloges excessifs à Port-Royal », ni les phrases sur « la révocation de l'Édit de Nantes » « l'immortelle Déclaration des droits ». Enfin la querelle finit par revenir au point même où elle était du temps de Pascal, et rien n'est plus instructif que la critique minutieuse du Père Perrone : — « Page 386, il est dit qu'un malheureux qui souffre, qui va mourir peut-être, n'a pas le moindre droit sur la moindre partie de votre fortune, qu'il commettrait une faute s'il usait de violence pour vous arracher une obole. Certes la violence n'est pas permise ; mais l'enseignement commun des théologiens est qu'en cas de nécessité extrême, prendre à autrui n'est pas une faute, qu'il n'y a pas de vol. C'est à modifier. » Victor Cousin ne modifia pas : il y eut rupture. M. Barthélemy-Saint-Hilaire blâme vivement son ami d'avoir tenté l'impossible. « La philosophie, ajoute-t-il avec raison, se reconnaît un devoir supérieur à tout autre : c'est de conserver son absolue liberté. »

l'œuvre de la première moitié du siècle. On finit par s'en tenir aux *faits* donnés et à leurs *lois* spéciales ; tout ce qui semblait irréductible, du point de vue « statique » où les sciences d'alors étaient presque exclusivement placées, on le renvoyait à la sphère de l'inconnaissable : X.

Dans la seconde moitié du siècle, on cherche à réduire « l'irréductible » en passant du point de vue statique au point de vue « dynamique », et en intercalant des moyens termes, des degrés, des phases insensibles entre les termes extrêmes qui semblaient à jamais séparés. En cette seconde partie du siècle, c'est surtout la genèse des choses et leur développement qui attirent l'attention ; la plupart des progrès ont lieu dans ce sens, qu'il s'agisse des recherches concrètes ou des théories abstraites. La conception de Laplace se développe ; les nébuleuses irrésolubles apparaissent comme des mondes en formation ; le prétendu « firmament » devient une histoire visible, et sa solidité se fond en fluidité. Les astres ont des âges divers ; étoiles et planètes représentent les stades successifs des formations cosmiques. Lyell explique l'histoire de la terre par l'action des mêmes causes que nous voyons aujourd'hui à l'œuvre. Enfin, dans le domaine de la vie, Darwin fait procéder les espèces les unes des autres. Dans la philosophie comme dans la science ne pouvait manquer d'apparaître l'idée nouvelle : celle de l'évolution. De là ce qu'on pourrait appeler un positivisme dynamique, où les discontinuités qu'Auguste Comte croyait définitives tendent à se changer en une continuité de développement. La seconde moitié de notre siècle est évolutionniste.

Auguste Comte avait voulu bannir toute hypothèse sur les origines des choses, sur leur essence, sur les causes premières et les causes finales, sur la réductibilité indéfinie des phénomènes, sur la transformation des forces, sur la transmutation des espèces ; il n'admettait que la recherche du comment, non celle du pourquoi ; il déclarait que la synthèse philosophique n'embrasse pas l'unité de la nature en elle-même, mais qu'elle est seulement une classification des propriétés irréductibles des êtres, dans leur manifestation subjective et humaine. L'évolutionnisme, au contraire, admit la possibilité de résoudre, du moins dans l'ordre phénoménal, les questions d'origine et même d'essence, de réduire les phénomènes, les forces, les espèces,

d'en expliquer les dérivations naturelles en s'élevant des phénomènes plus simples et homogènes aux plus complexes et hétérogènes.

Un fait caractéristique, dans cette période, c'est la réduction à zéro, ou presque, du mouvement théologique qui avait encore été si notable dans la première partie du siècle. A la théologie succède l'« agnosticisme », qui jusqu'à nouvel ordre, sembla le vrai triomphateur. Le Lamennais de la seconde moitié du siècle est Renan, qui se borne à combiner les souvenirs poétiques de sa religieuse enfance avec un hégélianisme inconséquent, et qui finit par réduire Dieu à la catégorie de l'idéal. Le catholicisme n'inspire plus rien de comparable à ce qu'il avait produit au commencement du siècle. Il ne reste guère, chez la plupart des esprits, que la « religion amorphe » de l'Inconnaissable, dont le grand prêtre est Spencer. L' « état théologique » est en décroissance manifeste. Il n'en est pas de même de la métaphysique, qui semble avoir hérité de tout ce qu'a perdu la théologie. On assiste alors à la lutte du naturalisme et de l'idéalisme. Et comme le mouvement des idées s'accélère, la seconde moitié du XIX[e] siècle nous offre elle-même deux périodes distinctes, l'une où le naturalisme prédomine et, vers 1855, envahit la littérature même, l'autre où l'idéalisme finit par prendre le dessus.

L'année 1851, qui fut en France l'année critique du siècle, avait vu s'effondrer tous les rêves de réorganisation sociale et religieuse, de liberté et de fraternité universelle. La force triomphait ; on revenait en arrière, le fait donnait un démenti à l'idée. Témoin du triomphe des sciences positives et des sciences historiques, qui s'appuyaient sur l'idée d'évolution, Renan s'imagina que la philosophie se fondait elle-même en histoire, que dis-je ? en philologie, en « érudition » ! C'était du comtisme rétréci, en même temps que de l'hégélianisme décapité ! Taine, lui, voulait « souder » les sciences morales aux sciences naturelles ; souder, rien de plus juste, mais identifier et confondre, tel était le danger. Taine, pour son compte, n'y échappa pas toujours. Il ne vit dans l'homme qu'un animal incomplètement apprivoisé, toujours prêt à redevenir féroce. Si encore c'était un animal sain ! Mais non, il est malade et fou « par nature » ; sagesse et santé ne sont que d'heureux hasards sur lesquels il est absurde de compter. De là un retour à la politique de Hobbes. Taine, cependant

devait être de ceux qui favorisèrent le mouvement idéaliste, parce qu'il avait lui-même préparé la voie dans son beau livre de *l'Intelligence*. Il y a sans doute quelque incohérence dans sa conception du « double aspect ». Est-ce le mouvement qui fait le fond du sentiment, ou est-ce le sentiment qui fait le fond du mouvement? Taine flotte entre les deux doctrines, mais c'est en définitive à la seconde qu'il semble s'arrêter. Dans sa philosophie générale, il combine le positivisme avec une sorte de rationalisme logique et géométrique : le monde est le développement d'un axiome éternel, s'énonçant lui-même dans l'immensité, sorte de *fiat* sans bouche pour le prononcer ni oreilles pour l'entendre, verbe abstrait et cependant fécond. Quant à Ernest Renan, le vice intellectuel, on dirait presque moral, de ce haut esprit fut l'affectation d'un dilettantisme ironique. Il avait la coquetterie de se contredire dans la même page ou, mieux encore, dans la même phrase. Immédiatement après avoir dit : « En philosophie il faut avoir confiance dans la *bonté* infinie et se garder des vaines impatiences, » il ajoutait : « La vérité est sourde et *froide*. Sachons attendre, il n'y a peut-être *rien* au bout. » Confiance étonnante! « Nous aimons l'humanité parce qu'elle produit la *science*; nous tenons à la moralité parce que des races honnêtes peuvent seules être scientifiques. » L'honnêteté n'est donc que le moyen de la science; la science est le but de la vie, et la vérité est le but de la science; ce qui n'empêchait pas Renan d'ajouter que la vérité est peut-être « triste » ou n'est peut être « rien (1) » Pourtant, le scepticisme était plutôt dans la forme que dans le fond de ses idées. Aimant à se dérober dans le vague, il préférait à la pleine lumière l'indécision des nuances, tandis que Taine, avec son naturalisme doctrinaire, se plaisait à faire saillir des contours nets et des couleurs tranchées. L'un était plus dogmatique qu'il ne le paraissait, l'autre l'était moins. On a dit avec raison que l'un avait trop d'esprit de finesse, l'autre trop d'esprit de géométrie; ni l'un ni l'autre ne donnaient pleine satisfaction aux tendances les plus élevées du génie national, qui ne s'accommode ni d'un idéalisme indéfini ni de réalités brutalement définies.

Par son livre hardi sur *la Métaphysique et la Science*,

(1) *Feuilles détachés*, § x et p. 436.

M. Vacherot avait appelé l'attention sur les grands problèmes. Cet ouvrage, dont la première édition parut en 1858, la seconde en 1863, résumait fidèlement l'esprit de l'époque : Dieu réduit à une sorte d'idéal incompatible avec l'existence, la réalité conçue comme une sorte de dieu immanent. C'était le panthéisme hégélien sans la croyance qu'avait Hegel en la réalité suprême de l'esprit. La réalité et l'abstraction échangeaient leurs pôles : pour Hegel, la réalité était au sommet de la dialectique, dans l'esprit, et l'abstraction était dans l' « être pur » du début ; pour M. Vacherot, c'est la perfection spirituelle qui est abstraite, et c'est l'être imparfait qui est réel.

Au-dessous de Renan, de Taine, de M. Vacherot, dont le naturalisme large renfermait tant de germes d'idéalisme, Littré continuait de professer un positivisme rétréci, émacié, piteusement réduit à une moitié de lui-même, à la synthèse purement « objective ». Comment, dès lors, distinguer un tel système du matérialisme? Littré avait beau invoquer l'Inconnaissable ; il avait beau, aux matérialistes comme aux spiritualistes, montrer du doigt « l'océan pour lequel nous n'avons ni barque ni voile » ; toute la partie de ses doctrines qui n'était pas purement négative avait les apparences du « sec athéisme » reproché par Saint-Simon à Auguste Comte. L'essai de Littré pour fonder la justice et la moralité sur la considération purement logique de l'identité, qui fait que A = A et que, pour l'entendement, un homme = un homme, ne pouvait, en quelque sorte, justifier la justice même.

Les esprits demeuraient donc, pour la plupart, abandonnonnés entre un idéalisme sans corps, sans vie, sans action, et un positivisme à forme matérialiste, à conséquences brutales (1). Joignez-y l'action démoralisante des théories de Darwin, qui, mal interprétées, étendues au delà de leurs limites légitimes, semblaient l'apologie de la force contre le droit ; enfin les théories pessimistes de Schopenhauer et de Hartmann, qui ne firent qu'augmenter encore le découragement universel. La guerre de 1870 semblait avoir définitivement consacré le triomphe de la force sur le droit, du fait sur l'idée. Dans la littérature, le réalisme positiviste triomphait avec les Zola et les Goncourt ; le parnasse polissait péniblement sa froide orfè-

(1) C'est ce qu'a fait voir M. Paulhan dans son *Nouveau Mysticisme*.

vrerie ; la peinture se faisait réaliste avec Courbet et Manet. L'histoire abandonnait les vastes synthèses pour se perdre, comme les romanciers, dans le « document ». Enfin à la politique des idées avait succédé la politique positiviste des faits, ou mieux « des affaires » (1).

Cependant, les libres continuateurs de Victor Cousin et de Jouffroy, — non seulement M. Vacherot, mais MM. Paul Janet, Jules Simon, de Rémusat, Franck (2), Barthélemy-Saint-Hilaire, Lévêque, Bouillier, Caro, Nourrisson, Beaussire, — n'avaient cessé de lutter en faveur de l'idéalisme et du spiritualisme. Dans ses beaux livres sur le matérialisme et sur la crise philosophique, que devaient suivre plus tard des œuvres importantes sur la morale et sur les causes finales, M. Janet avait hardiment, dès l'année 1863, dirigé les effort de sa dialectique contre le positivisme et le matérialisme alors en pleine faveur ; il avait montré tout ce que, sous les noms de « forces » et de « qualités », on introduisait subrepticement d'éléments « spirituels » dans l'incompréhensible idée par laquelle on se flattait de tout comprendre : celle même de matière. En même temps, M. Janet trouvait beaucoup trop abstrait l'idéalisme de M. Vacherot et ne pouvait admettre que l'idéal eût une action ou même une valeur s'il ne correspondait à rien d'actif au fond des choses. Il reprochait à M. Vacherot d'entonner l'éloge de l'idéal sous l'étrange condition qu'il ne pût être réel, et de postuler aussi, sans aucune preuve, l'incompatibilité de l'idée avec la réalité. « On a pu, disait-il, contester aux cartésiens que l'existence fût une perfection ; il serait étrange pourtant que ce fût une perfection. Être vaut mieux, après tout, que ne pas être. » M. Cournot, de son côté, avait publié des ouvrages originaux, semi-positivistes et semi-kantiens, sur les fondements de nos connaissances. MM. Renouvier et Ravaisson étaient parvenus à remettre en honneur soit la philosophie de Kant, soit celle d'Aristote et de Leibnitz. Dans le dernier quart du siècle on vit enfin se produire une réaction métaphysique et morale contre les abus d'un rationalisme que tempérait mal un idéalisme nuageux. Par ses *Essais*, dont le premier parut en 1854, les autres de 1859 à 1864, et surtout, plus tard, par la fondation de la *Critique philo-*

(1) Voir le livre de M. Henry Bérenger, sur *l'Aristocratie intellectuelle*.
(2) Voir, dans l'appendice, notre étude sur M. Franck.

sophique, où se trouvait soutenu un néo-kantisme intransigeant, mais de haute inspiration morale et sociale, M. Renouvier, penseur subtil et profond, avait fini par exercer sur les esprits une action de plus en plus étendue. Obstiné en ses idées propres, peu accessible à celles d'autrui, mesurant tout à son système, critiquant sans merci tout ce qui lui semblait suspect de positivisme, d'évolutionnisme, de déterminisme, de substantialisme, d'infinitisme, de panthéisme, ce lutteur irréconciliable finit, à force de répéter les mêmes choses toutes les semaines sous toutes les formes et à propos de tout, par faire entrer dans beaucoup de têtes ses doctrines tranchées et tranchantes : « phénoménisme indéterministe », combiné avec l'« apriorisme » et avec la morale de l' « impératif catégorique ». Comte, Littré, Cousin, Taine, Renan et Spencer n'eurent pas d'adversaire plus infatigable. Il aborda toutes les questions avec une compétence universelle et montra partout la vigueur de sa pensée, l'inflexibilité de ses principes, la rigidité de sa méthode rectiligne et trop souvent unilatérale. Son action finit par se faire sentir dans l'Université même, à laquelle il était étranger, qu'il n'aimait guère alors, et où s'étaient produites parallèlement d'autres influences non moins importantes.

Le rapport de M. Félix Ravaisson sur *la Philosophie en France au XIX[e] siècle*, à l'occasion de l'exposition de 1868, œuvre magistrale qui fit époque, avait donné l'impulsion aux plus hautes spéculations de la métaphysique. Ouvrant dans tous les sens de larges perspectives, M. Ravaisson prenait pour centre le « spiritualisme absolu », d'où a disparu l'idée de substance, ce vain reste de matière ; comme Aristote, il suspendait le monde entier par l'amour à l'acte pur de la pensée. De la critique kantienne, M. Ravaisson tenait peu compte : la métaphysique lui paraissait, comme aux prédécesseurs et aux successeurs de Kant, la « science » par excellence. Sa philosophie, trop connue pour avoir besoin d'être ici résumée, n'était pas sans analogie avec la dernière philosophie de Schelling (1).

(1) De même pour celle de Charles Secrétan, qui devait bientôt, lui aussi, exercer une certaine influence dans notre Université. Dès l'année 1848, Charles Secrétan avait publié le premier volume de sa *Philosophie de la liberté*, mais ses ouvrages ne furent connus en France que beaucoup plus tard. Au fond, ses idées philosophiques étaient la traduction abstraite des mystères religieux : trinité de la puissance primordiale, de l'intelligence

M. Jules Lachelier, par sa profonde thèse sur *l'Induction*, où l'inspiration kantienne était dominante, et surtout par son long enseignement à l'École normale, de 1864 à 1876, exerça son ascendant sur les jeunes maîtres de l'Université. Sa philosophie offre, comme on sait, trois parties superposées, ou plutôt trois « ordres » analogues à ceux de Pascal : mécanisme universel, finalité universelle, enfin règne de la liberté et de la grâce. Selon lui, l'être nous est donné d'abord sous la forme d'une diversité liée dans le temps et dans l'espace, et c'est sous cette forme qu'il est objet de connaissance ou d'intellection proprement dite : là le mécanisme règne en maître absolu. En second lieu, ou plutôt en même temps, l'être nous est donné sous la forme d'une harmonie, dont l'organisation nous offre le type le plus parfait, et, à ce titre, il est pour nous un objet de sentiment, c'est-à-dire tout à la fois de plaisir et de désir : là règne la finalité. Enfin nous saisissons, quoique bien imparfaitement en cette vie, et seulement dans les êtres semblables à nous, une unité absolue qui n'est plus celle de l'individu physique, mais de la personne morale, et qui est de notre part l'objet du seul acte véritablement libre, c'est-à-dire d'un acte de charité. Et ces trois choses ne sont pas trois espèces d'être, mais trois faces inséparables, au moins dans notre condition présente, du même être : chacun de nous est indivisiblement, sans la moindre contradiction, matière brute, âme vivante et personne morale, nécessité, finalité et liberté. De plus, par un parallélisme ou plutôt par une identité absolue entre l'ordre de la pensée et celui de l'existence, tout acte intellectuel enveloppe la connaissance plus ou moins complète d'un mécanisme matériel, le sentiment d'une unité harmonique ou organique, enfin la libre affirmation de la liberté (ne fût-ce qu'en nous-mêmes) comme le dernier fondement et l'essence même de toute réalité. Cette haute doctrine, comme celle de M. Ravaisson, se rattachait à Descartes et à Leibnitz, mais en y ajoutant Kant ; de plus, tandis que M. Ravaisson admettait, avec Platon, Aristote et Schelling, une sorte d'intuition intellectuelle où l'es-

dérivée et de l'amour final ; unité de tous les hommes en Adam, de tous les êtres en Dieu. Secrétan a d'ailleurs fini par perdre beaucoup de son originalité primitive en se ralliant, sur des points d'importance majeure, — notamment le libre arbitre et la contingence, — à la philosophie indéterministe de M. Renouvier.

prit saisit le divin, M. Lachelier, à cette époque, avait été amené, tout à la fois par son éducation chrétienne et par l'étude de Kant, à croire que le principe des choses se cache dans une nuit impénétrable à nos regards, et que nous ne pouvons l'atteindre que par des *croyances* fondées sur des *devoirs*. La critique la plus hardie et la plus indépendante aboutissait ainsi, chez M. Lachelier, à l'acte de foi moral et religieux ; par là il représentait un état d'esprit très répandu alors : il donnait satisfaction au double besoin de douter et de croire.

Tous les autres maîtres qui ont enseigné la philosophie à l'École normale peuvent revendiquer l'honneur d'avoir à leur tour, quoique d'autres manières et par d'autres doctrines, contribué au mouvement idéaliste. L'un d'eux, — pour suivre l'ordre historique, — ramenant les Idées de Platon du ciel sur la terre, espérait concilier l'idéalisme et le naturalisme; il entreprenait de montrer en chaque idée une force qui se réalise dans la mesure où elle conçoit et désire sa propre réalisation ; de restaurer dans le déterminisme l'idée et le désir de la liberté ; de réintégrer dans l'évolution de la nature les facteurs psychiques et les états de conscience ; de rétablir dans l'évolution de la société non seulement les droits, mais l'action efficace de l'idéal, enfin de représenter la sociologie comme capable de nous faire entrevoir les lois les plus radicales de la cosmologie. Un autre, peu après, profondément versé dans la philosophie allemande et au courant de tout le progrès des sciences, s'efforçait de briser les mailles de la nécessité mécanique, pour faire place à une spontanéité qui assurât la « contingence des lois de la nature (1) ». D'autres montraient la part de la volonté soit dans la « certitude morale », soit dans l' « erreur », ou préparaient des livres de psychologie destinés à devenir bientôt classiques, ou mettaient en lumière l'influence de l'idéalisme français sur « l'idéalisme anglais » au XVII[e] siècle (2).

(1) Outre son ouvrage capital, M. Émile Boutroux a publié encore un livre sur *l'Idée de loi naturelle,* qui complète sa pensée, des recherches importantes sur Socrate, Jacob Bœhme, Leibnitz, des articles très remarqués sur Aristote et sur Kant dans *la Grande Encyclopédie,* la traduction de *l'Histoire de la Philosophie chez les Grecs,* par Zeller, avec une introduction, puis des études sur la morale et la pédagogie, telles que *Questions de morale et d'éducation*, etc.

(2) M. Ollé-Laprune, *la Certitude morale, la Philosophie de Male-*

En dehors de toute école, un esprit hardi et indépendant, trop tôt enlevé à la philosophie et à la littérature, avait grandement influé, pour sa part, sur l'orientation morale de la jeunesse. On l'a répété bien des fois non seulement en France, mais en Angleterre et en Allemagne, nul philosophe, nul moraliste peut-être n'a exprimé avec plus de sincérité que Guyau ce qu'il y a de meilleur dans l'âme contemporaine, sa foi présente et sa divination de l'avenir. L'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* pouvait, à première vue, paraître ébranler les fondements de la morale; en réalité, elle conviait les esprits à une idée plus haute de la moralité même : « vie intensive et expansive aboutissant à l'universelle solidarité. » Pareillement, *l'Irréligion de l'avenir* semblait d'abord une œuvre destructive; en réalité, elle se terminait par un des plus beaux essais de synthèse philosophique et religieuse qu'on ait vus à notre époque. La destinée des mondes et de l'homme, telle que peut se la figurer, d'après les conclusions mêmes de la science, une philosophie « entreprenante et hardie », ne fut jamais mieux mise en lumière; c'était, au fond, une religion de l'avenir, toute philosophique d'ailleurs, purement morale et sociale, dont le jeune philosophe se faisait le prophète. Ses ouvrages annonçaient déjà une direction de plus en plus visible dans les travaux des philosophes : je veux dire la direction sociologique, qui, — selon une pensée profonde d'Auguste Comte que lui-même n'a pas su réaliser, — cherche dans la plus complexe des sciences, celle des sociétés, la révélation la plus fidèle des lois de l'univers et du vrai rapport des individus au tout. Faut-il rappeler la dernière partie de *l'Irréligion de l'avenir*, et cette haute conception « d'une sorte de ligue sacrée, en vue du bien, de tous les êtres supérieurs de la terre et même du monde ? »

En ces dernières années, un courant nouveau s'est accentué dans la philosophie, qui remonte jusqu'à Lotze par l'intermédiaire de M. Renouvier et de M. Boutroux. Ce dernier, dans sa belle thèse sur *la Contingence des lois de la nature*, à laquelle tout à l'heure nous faisions allusion, puis dans ses savantes leçons à l'École normale et à la Sorbonne, a contesté le principe du déterminisme universel

branche, la Morale d'Aristote, etc. — M. Brochard, *l'Erreur*, *les Sceptiques grecs*, etc. — M. Rabier, *Psychologie*, *Logique*. — M. Lyon, *l'Idéalisme anglais au XVIIe siècle*, *la Philosophie de Hobbes*, etc.

et essayé de montrer que les sciences positives laissent subsister un fonds d'indétermination radicale échappant à la connaissance. Une inspiration analogue s'est retrouvée dans le très remarquable travail de M. Bergson sur *les Données immédiates de la conscience*, où le domaine intérieur de la pure durée est mis en contraste avec le domaine extérieur de l'étendue. Toute cette philosophie de la contingence semble un mélange du néocriticisme et de l'empirisme anglais. Le criticisme réduit la connaissance à quelque chose de subjectif, à l'application des formes du sujet, dès que lui est donnée la matière de la connaissance. D'autre part, cette matière n'est donnée que par l'expérience, et nous ne savons pas jusqu'à quel point, en elle-même, elle est intelligible : nous ne découvrons ce qu'elle a d'intelligible que par le succès de nos conventions dans la réalité ; c'est la thèse de l'empirisme anglais. La philosophie de la contingence unissant les deux thèses, a reporté sur un terrain nouveau la lutte du déterminisme et de l'indéterminisme. On sait qu'un évolutionnisme étroit avait prétendu ramener le déterminisme à l'une de ses formes particulières, la forme mathématique et mécanique, c'est-à-dire, en somme, la forme matérialiste ; par là, le mental étant réduit au rôle de simple reflet, il semblait que toute explication radicale fût de nature matérielle. Contre cette usurpation du mécanisme, il était juste de réagir. Pour cela deux voies s'ouvraient. La première consistait à réintégrer le mental et ses modes essentiels parmi les vrais facteurs du déterminisme, qui se trouvait élargi, assoupli, vivifié par son adéquation à la vie active et à la pensée. En ajoutant encore au déterminisme, comme son complément nécessaire, l'influence exercée selon ses propres lois par l'idée de liberté et, en général, par tous les idéaux, on avait essayé de donner plus complète satisfaction à ceux qui redoutent la transformation du déterminisme en un fatalisme mécanique et brutal, comme celui de Taine ; les faits mentaux recouvraient leur place légitime au milieu de ce qui agit, procède, évolue, est conditionnant et conditionné ; il n'y avait plus dans le monde ces « épiphénomènes inutiles » dont avaient parlé Huxley, Maudsley et même M. Ribot ; il y avait des phénomènes divers qui, par cela seul qu'ils existent, sont partie intégrante et nécessaire de l'action réciproque universelle ou, en un mot, de l'univers. Mais une autre voie restait en-

core, qui semblait mener plus loin : c'était d'opposer au mécanisme, non plus un déterminisme psychique, indéfiniment perfectible et réalisant l'universelle intelligibilité, mais un indéterminisme psychique (et même physique), aboutissant à placer en tout de l'inintelligible et de l'inconnaissable, comme source profonde et toujours jaillissante de la réalité. La philosophie de la contingence a suivi cette seconde voie. Tout en rendant justice à un effort aussi considérable et à certains résultats qui demeureront acquis, nous croyons, pour notre part, que jamais la philosophie ne pourra s'en tenir à l'idée vide de contingence, que la seule méthode légitime est d'opposer aux déterminations inférieures non pas l'indétermination, mais des déterminations supérieures, enveloppant toutes les autres et de plus en plus voisines du monde moral et social. Oui sans doute, il faut respecter la méthode propre de chaque science, avec ses différences spécifiques et caractéristiques ; oui sans doute, il faut respecter les principes propres de chaque science, avec leur diversité expérimentale ; enfin il ne faut pas introduire dans la science des généralisations hasardées et prématurées, où tel fait particulier, telle loi particulière est érigée indûment en loi universelle. Mais ce n'est pas introduire dans la science « une conception intruse et parasite » que de poser la non-contradiction et la causalité comme universellement applicables à tout ce qui est du domaine de la connaissance ; cela, c'est la conception et la position de la science même. Si, comme on l'a soutenu, une logique « universelle » est inconcevable, il n'y a plus de science. Dire que les lois de la logique universelle ne suffisent pas à expliquer telle réalité de fait, qu'il ne suffit pas de répéter : $A = A$ ou *Tout a une raison,* pour expliquer la sensation du doux ou de l'amer, c'est dire une chose évidente ; mais en conclure que la sensation du doux ou de l'amer échappe à la logique universelle, c'est y échapper soi-même pour se réfugier en un domaine où toute discussion devient impossible. Nous verrons que la philosophie de la contingence, actuellement envahissante dans l'esprit d'un certain nombre de jeunes maîtres, repose sur un vaste paralogisme. De ce que le contenu d'une science, par exemple de la chimie, ne peut pas se réduire pour nous au contenu d'une autre science plus abstraite et plus partielle, comme la mécanique ou la géométrie, de ce qu'en passant d'une science à une autre

plus concrète, notre expérience découvre du *nouveau*, du *divers*, on a voulu conclure que la forme intelligible de la science, la loi d'identité et la loi de causalité, ne s'applique pas à toutes les sciences ni à tout dans les sciences, à tous les faits, à toutes les qualités, à toutes les diversités et nouveautés. Or, s'il est antiscientifique de ramener un contenu d'expérience à un autre plus pauvre, il est encore plus antiscientifique de vouloir supprimer ou suspendre, dans un domaine quelconque de la science, ce qui constitue la connaissance même et la science, ce qui en est la condition essentielle et préalable, à savoir l'universalité du principe de contradiction et du principe de raison suffisante. Ces lois suprêmes une fois ôtées ou violées par ce que M. Renouvier appelle des « exceptions » ou des « limites aux lois », il ne reste qu'un amas empirique de faits plus ou moins bien ordonnés et plus ou moins provisoires ; il n'y a plus de science proprement dite. Nous convenons qu'il faut admettre du *singulier* et des *différences primordiales*, mais ces différences singulières ne sont pas nécessairement des « individualités », encore moins des « libertés » ; elles se développent et se manifestent selon des conditions causales. A peine le divers est-il conçu par l'intelligence qu'il est soumis à des conditions, et la diversité même provoque l'application de la causalité, loin d'en être la négation. C'est donc bien la science en son principe constitutif et vital, que la contingence attaque ; c'est la connaissance qu'elle annihile ou met en suspicion au profit de l'inconnaissable, échappant, par hypothèse, aux prises de la loi. Et cet inconnaissable, qu'on nous représente comme « esprit », étant un esprit irrationnel, inintelligible et inintelligent, un esprit absurde, n'est au fond que la vieille matière des anciens, la vieille substance insondable. Ce prétendu spiritualisme est un matérialisme qui s'ignore. Un esprit sans pensée et sans raison, prêt à prendre arbitrairement toutes les formes, à devenir dieu, table ou cuvette, n'a plus de l'esprit que le nom ; au fond, il est X, et ce qu'on en dit n'est que le roman de l'incognoscible.

Comme toute réaction, le mouvement idéaliste a fini par dépasser le but. Quelques jeunes philosophes ont cru faire œuvre sainte en niant à la fin la science même ou en la rabaissant à un rôle subalterne, pour élever soit la croyance, soit l'action, dans des sphères où la critique ne pourrait plus

les atteindre. Ils ne professaient tant de scepticisme au début que pour être plus crédules à la fin. Ils ont commencé par affirmer l'existence d'un inconnaissable, puis ils se sont efforcés de s'en faire une représentation. C'est sur cette affirmation et cette représentation de l'inconnaissable que quelques-uns ont voulu appuyer la foi religieuse, qui, de nos jours, semble tendre à un nouveau mysticisme. En croyant ainsi servir la cause de la morale, on a risqué de la compromettre. Les derniers partisans de la contingence nous ont représenté les lois de la nature comme de simples formes acquises par le long travail des spontanéités ; le phénomène, objet de science, n'obéit vraiment, a-t-on dit, qu'à des lois qui, en réalité, sont au terme de son histoire. De là on a fini par conclure, fort logiquement, que les idées et lois morales sont simplement elles-mêmes la systématisation de faits anciens, « la vieillesse d'anciens actes », cristallisés par la longueur du temps, mais autrefois « inventions libres comme le présent » ; d'où il suit que la loi morale n'a pas de droit supérieur au fait.

Si on laisse de côté ces exagérations inséparables de toute doctrine qui aspire à dominer les esprits, on doit reconnaître que les travaux d'inspiration idéaliste témoignent tous d'une vitalité et d'une force incontestables dans la philosophie actuelle de notre pays (1).

Au reste, en même temps que l'idéalisme, la philosophie positive n'a cessé d'y faire des progrès. Nous assistons de nos jours à la constitution scientifique de la psychologie et de la sociologie. L'application de la méthode positive, dans la première de ces sciences, et l'élimination des controverses métaphysiques y a produit, comme dans les autres, un progrès rapide. Cabanis et Broussais avaient déjà fait appel aux données physiologiques ; Comte et Littré ne voulaient admettre que ces dernières ; Mill, Bain et Taine leur assignèrent leur place légitime. Bientôt on vit croître

(1) Nous devons, outre les œuvres déjà mentionnées, rappeler encore ici les importantes contributions de M. Pillon à *la Critique philosophique* et à *l'Année philosophique*, les belles études de M. H. Marion sur la solidarité morale et sur l'éducation, celles de M. Liard sur la science positive et la métaphysique, de M. Gabriel Séailles sur le génie dans l'art, sur la philosophie de Vinci et sur Renan, bien d'autres travaux encore que nous oublions.

la psychologie physiologique, avec Müller, Weber, Fechner, Donders, Helmholtz et Wundt. En 1860 paraissent les *Elemente der Psychophysik* de Fechner, en 1874 la *Psychologie* de Wundt. En 1876, M. Ribot fonde cette *Revue philosophique*, où les travaux de psychologie expérimentale ont eu une place si importante. La même année, on voit paraître en Angleterre le *Mind,* en Allemagne le *Viertel-jarhrschrift für wissenchaftliche Philosophie*, dirigé par Avenarius et ayant Wundt parmi ses collaborateurs. Bientôt on publie le *Brain.* En 1878, Wundt crée à Leipsig le premier laboratoire de psychologie physiologique. Plus tard un laboratoire est créé à Paris. M. Ribot ne s'est pas contenté d'imprimer une heureuse impulsion aux recherches philosophiques de toutes sortes par la fondation de sa revue si libéralement ouverte à toutes les doctrines ; est-il besoin de rappeler ces œuvres originales et durables sur l'hérédité psychologique, sur les maladies de la mémoire, de la personnalité, de l'attention, dont le savant professeur a lui-même enrichi la psychologie contemporaine ? Les études de Charcot, de MM. Richet, Binet, Félix Beaunis, Pierre Janet, comme celles de l'école de Nancy, sur les phénomènes hypnotiques, ont répandu une lumière nouvelle sur l'inconscient et le subconscient. La thèse si neuve et si intéressante de M. Pierre Janet sur l'*automatisme psychologique* aboutit à une conception d'ensemble où la conscience joue un grand rôle, et ses conclusions nous semblent avoir une portée qui dépasse la psychologie pure. La science de notre époque est d'ailleurs de plus en plus curieuse de faits mystérieux : magnétisme, hypnotisme, télégraphie, spiritisme ou même occultisme ; mais c'est pour en dissiper le mystère, tandis que les vrais mystiques et occultistes, eux, ne cherchent qu'à l'épaissir. Ce qui semblait surnaturel et miraculeux, le psychologue et le physiologiste le ramènent aux lois de la nature. Il se peut qu'il y ait des lois que nous ne connaissons pas, c'est même chose certaine ; mais ce sont toujours des lois. Ce qui nous paraissait naguère impossible peut être démontré possible, mais ce sera par des causes naturelles, comme les rayons X. On peut encore rattacher au mouvement de la philosophie positive, mais très librement et très largement entendue, les excellents travaux de M. F. Paulhan sur la loi de systématisation et de finalité dans l'ordre intellectuel, moral, social, ainsi que ses ouvrages sur les

caractères, sur les phénomènes affectifs, sur la philosophie de Joseph de Maistre, sur le nouveau mysticisme.

En même temps nous voyons se produire un fait d'importance majeure : l'avènement de la sociologie, commencement d'une ère nouvelle pour la philosophie théorique comme pour la morale et les sciences politiques. Tout le mouvement sociologique dont nous sommes témoins, et qui finira par ramener les questions sociales à des questions scientifiques, procède d'Auguste Comte. La réputation acquise par Stuart Mill et surtout par Spencer ne doit pas nous faire oublier que les idées importantes qui ont fait l'honneur de ces philosophes se trouvent déjà, sous une forme souvent plus exacte, chez le fondateur du positivisme. C'est ce dernier qui a établi des rapports scientifiques entre l'organisme collectif et l'organisme individuel, mais en maintenant, avec une sagesse que Spencer n'a pas eue, la radicale distinction de la biologie et de la sociologie. C'est encore Auguste Comte qui a posé le principe et les lois de l'évolution. C'est lui qui a établi la féconde distinction de la statique et de la dynamique sociales. Quand on relit ses œuvres, on est étonné de la quantité d'idées, aujourd'hui courantes, faussement attribuées à l'influence anglaise ou allemande, et qui se trouvent exprimées avec une justesse supérieure par le philosophe français (1).

Après être restée trop longtemps presque stationnaire dans le pays où elle avait pris naissance, la sociologie y a fait, dans ces derniers temps, des progrès notables. M. Espinas a appliqué avec beaucoup de largeur et d'indépendance les doctrines du positivisme, de l'évolutionnisme et du darwinisme à la solution des plus importants problèmes de la biologie et de la sociologie comparée. M. Tarde a publié une série de beaux travaux, éminemment « suggestifs », où les idées abondent et où les rapports de la sociologie avec la philosophie générale sont mis en relief. Nous avons déjà parlé de la direction sociologique donnée par Guyau à ses études sur la religion, l'art, l'éducation. On pourrait aussi rattacher à la sociologie la thèse de M. Marion sur la solidarité morale, dont nous avons déjà parlé, ainsi que les travaux de M. Gide sur la solidarité sociale. Enfin M. Durckheim a publié des livres de haute

(1) Voir notre livre : *le Mouvement positiviste et la Conception sociologique du monde.*

valeur sur la division du travail social et sur la méthode même de la sociologie. Après avoir été longtemps l'apanage presque exclusif des économistes et des publicistes, les questions de l'ordre social, scientifiquement considérées, commencent à passer aux mains des philosophes.

C'est, en résumé, d'après le développement de ses sciences et de sa philosophie qu'on peut juger une époque et un pays, non d'après les agitations de surface. Si, à l'indifférence en matière de religion, état ordinaire en France, nous joignions l'indifférence en matière de philosophie, c'est alors que nous serions vraiment en dégénérescence : ce ne sont ni les sciences pures ni la pure littérature qui nous sauveraient, car elles ne porteraient remède ni à la dispersion intellectuelle ni à la désorganisation morale. Mais on a vu combien le mouvement philosophique, ainsi que le mouvement scientifique, est intense dans notre pays. Qu'il s'agisse de la philosophie idéaliste (principal objet de cette étude) ou de la philosophie positive, qui sera étudiée par nous dans un autre livre, l'Angleterre et l'Allemagne peuvent seules aujourd'hui entrer en comparaison avec la France pour l'activité et la vigueur de la pensée ; en outre, nous voyons de plus en plus se confondre les deux courants idéaliste et naturaliste.

III

LA RÉACTION CONTRE L'HÉGÉMONIE DE LA SCIENCE. NÉCESSITÉ DE LA PHILOSOPHIE

Le point cardinal de la philosophie kantienne était que, si la science est une fonction de l'esprit, elle n'est ni la seule ni la plus importante. Il y a des limites entre lesquelles l'explication scientifique est applicable, mais au delà reste un vaste champ où nos spéculations doivent se guider sur d'autres principes : telle fut la pensée fondamentale du kantisme. C'est, au contraire, sur les données certaines ou probables de la science et de la philosophie qu'Auguste Comte voulut établir ce qu'il appelait l'unité cérébrale du genre humain. A qui appartiendra réellement l'hégémonie intellectuelle ? Ce problème, intimement lié à

celui de l'idéalisme, passionne les esprits, non seulement en France, mais en Angleterre, en Allemagne, en Amérique (1). Après les philosophes, on a vu les critiques, les romanciers et les poètes, puis les savants de profession se préoccuper des rapports de la science et de la croyance. Ces excursions des littérateurs et des savants sur le domaine philosophique ont eu l'avantage d'appeler l'attention sur les grands problèmes. L'inconvénient, c'est qu'il n'y a pas toujours, de part et d'autre, assez d'attention à définir les termes, à bien poser les questions, à éviter les solutions hâtives. Trop souvent les littérateurs s'en tiennent à l'idéalisme vague dont se contentait Renan, les savants spéciaux au positivisme étroit de Littré. On en a vu de récents exemples dans les discussions qui, à plusieurs reprises, ont eu lieu entre littérateurs et savants sur la « banqueroute de la science ». Ceux qui ont soutenu cette thèse ont employé une tactique habile : ils ont placé d'un côté les résultats positifs des sciences particulières, ils se sont même bornés aux sciences physiques et naturelles ; puis, de l'autre côté, ils nous ont montré les religions avec leurs réponses toutes prêtes aux problèmes de la vie et de la conduite. Les savants, d'autre part, ont vanté les bienfaits de la science, ses découvertes dans l'ordre matériel et industriel, comme si la morale était une question de pur bien-être ou de pure hygiène. On eût dit, en vérité, qu'il n'avait jamais existé de philosophie ni de morale en dehors, soit des théologies et mythologies de toutes sortes, soit de la mathématique, de la physique et de la physiologie. C'était faire trop bon marché de l'histoire; c'était rayer d'un trait de plume les sciences si justement appelées morales, depuis la psychologie et l'éthique jusqu'à la philosophie première. Certes, s'il était vrai que la physique et l'histoire naturelle eussent pris l'engagement de nous fournir, comme telles, une doctrine du monde et de la vie, on aurait raison de dire que ces sciences ont fait banqueroute, s'étant mêlées de ce qui ne les regardait pas. La chimie ferait également faillite si elle prétendait expliquer le mouvement des astres, la précession des équinoxes, les éclipses de soleil ou de lune. Et la théologie, à

(1) Voir le livre récent de Balfour sur les *Fondements de la croyance*, le discours du marquis de Salisbury à la *British Association* en 1895, les derniers écrits de Huxley, etc.

ce compte, fit aussi banqueroute lorsqu'elle décida que le soleil tourne autour de la terre, Josué ayant jadis arrêté sa marche. Toute usurpation d'une science sur un domaine étranger aboutira nécessairement à des déconvenues. Ces aventures, il est vrai, sont fréquentes de la part des savants, qui, dans l'orgueil de leurs découvertes spéciales, s'imaginent parfois avoir trouvé le secret universel ; heureusement, les savants ne sont pas la science. Tous les banquiers eussent-ils déposé leur bilan, l'arithmétique ne déposerait pas le sien. Autant donc il est légitime de ramener chaque savant sur son terrain propre, autant il est illégitime de rendre la Science (avec ou sans majuscule) responsable de ce qu'on a appelé les faux billets « signés en son nom ». C'est l'ignorance, non la science, qui a fait et fera toujours faillite. Sur son domaine, la vérité scientifique est digne de notre respect et même de notre amour, puisqu'elle contribue à notre intellection des choses et de nous-mêmes. Saint Augustin a dit : *Valde ama intellectum.* Ni les portes de l'enfer, ni celles mêmes du paradis ne prévaudront contre la science.

Déjà, il y a quelques années, la jeunesse des écoles s'était partagée entre néo-idéalistes et néo-positivistes. Dans un éloquent discours aux étudiants, M. Zola, qui se déclarait lui-même « un vieux positiviste endurci », s'efforçait de défendre la science : « A-t-elle promis le bonheur ? » demandait-il. Et il répondait : « Je ne le crois pas. Elle a promis la vérité, et la question est de savoir si l'on fera jamais du bonheur avec la vérité. Pour s'en contenter un jour, il faudra beaucoup de sacrifice, l'abnégation absolue du moi, une sérénité d'intelligence satisfaite qui semble ne pouvoir se rencontrer que chez une élite. Mais, en attendant, quel cri désespéré monte de l'humanité souffrante ! Comment vivre sans mensonge et sans illusion ? » M. Zola concédait ensuite qu'en littérature l'école naturaliste avait trop « fermé l'horizon ». — « J'ai personnellement regretté, ajoutait-il, d'avoir été un sectaire, en voulant que l'art s'en tînt aux vérités prouvées. » M. Zola n'eût-il pu convenir que, dans la philosophie également, le positivisme avait trop fermé l'horizon ? Et peut-on admettre la définition prétendue positive que M. Zola donne de l'idéal, lorsqu'il dit : « L'idéal, qu'est-ce autre chose que l'inexpliqué, ces forces du vaste monde dans lesquelles nous baignons sans les connaître ? » — Non, l'idéal ne saurait signifier

simplement l'inconnu : il est la direction connaissable, au moins en partie, de la réalité même arrivant chez l'homme à la conscience de soi. M. Zola terminait en conseillant d'oublier le « tourment de l'infini » ; à ceux qui « souffrent du mystère », il conseillait d'occuper leur existence « de quelque labeur énorme », dont il serait bon même qu'ils ne vissent pas le bout. Mais, ainsi présenté comme un « devoir » quotidien, sans aucun principe qui justifie ce devoir, le travail n'est au fond qu'un moyen de s'étourdir, un moyen de « divertissement », comme disait Pascal, plus hygiénique peut-être (en général) que le jeu et les plaisirs, mais dont le vrai sens moral échappe, faute d'une doctrine philosophique qui marque la place de l'individu dans la société humaine et dans la société universelle.

Intervenant en cette discussion, M. Alexandre Dumas ne craignit pas de prédire que les hommes, après avoir tout expérimenté, finiraient, « et cela bientôt », par appliquer sérieusement à la vie la loi de l'amour du prochain, et seraient même envahis « par la folie, la rage de l'amour ». Il affirma voir déjà, parmi les phénomènes qui nous paraissent si menaçants, les indices de ces tendances d'amour qui naissent chez les hommes. Tolstoï, penchant vers un optimisme analogue, déclara à son tour que, « plus les hommes croiront qu'ils peuvent être amenés par quelque force extérieure, agissant d'elle-même en dehors de leur volonté, au changement et à l'amélioration de leur existence, et plus difficilement cette amélioration se produira ». C'était là, aux yeux de Tolstoï, le principal défaut du discours de M. Zola. « Au contraire, plus ils croiront à ce que prédit Dumas, que le temps viendra infailliblement et prochainement où les hommes, animés de l'amour du prochain, modifieront de leur propre volonté toute leur existence, et plus vite ce temps arrivera. » Confiant dans la force des idées, Tolstoï concluait que, « en annonçant la modification des sentiments humains, on la rend plus prochaine ».

Tout récemment, la question de la science et de la croyance reparaissait sous une forme plus aiguë. M. Brunetière montrait, avec son habituelle vigueur, que les sciences physiques et naturelles n'ont pas réussi à expliquer la nature de l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire être doué de sentiment, de pensée, de volonté, encore moins l'origine de ces attributs proprement humains, de ce qui constitue l'homme comme tel, et que, en conséquence,

elles ne nous ont pas révélé davantage la destinée future de ce qu'il y a dans l'homme de vraiment humain. Mais peut-être l'éloquent écrivain dépassait-il le but qu'il s'était proposé en poussant trop loin l'offensive : plaçant en face l'une de l'autre la religion et la science, il semblait oublier la philosophie. Ne pouvant, disait-il, concevoir l'homme sans la moralité, sans le langage ou en dehors de la société, ce sont ainsi les éléments mêmes de sa définition qui échappent à la compétence, aux méthodes, aux prétentions de la science. — De la science purement physique, oui; mais les sciences psychologiques et morales ne peuvent-elles rien nous apprendre sur l'origine de la société? Cette origine, semble-t-il, est dans les instincts sociaux de l'homme, comme elle est, pour certains animaux, dans des instincts sociaux moins développés, qui n'ont rien de surnaturel. — Mais la science n'a pas expliqué complètement l'origine de l'homme même. — Ni celle de l'insecte ou de l'oiseau. — La science n'a pas complètement expliqué l'origine du langage humain. — Ni celle du chant des rossignols. Les questions d'origine historique comportent toujours beaucoup d'inconnues, jamais de miracles ni de mystères. L'origine métaphysique de la matière et de la pensée est seule un véritable mystère pour notre intelligence; mais la science n'a jamais promis de le dévoiler pas plus que de faire connaître l'inconnaissable. Le positivisme de Comte et l'évolutionnisme de Spencer ont même fait à l'inconnaissable une part exagérée. L'hypothèse mosaïque de la création, il faut en convenir, nous donne une réponse à la question de savoir *d'où nous venons,* et la théorie de l'évolution ne nous en donnera jamais. Mais l'hypothèse brahmanique de l'émanation, et en général tous les récits des religions, quelles qu'elles soient, nous donnent aussi une réponse à la même question. Elles ne peuvent être toutes valables. Comment donc choisirons-nous sans le secours de la philosophie?

La science, pour son malheur, a été défendue par les savants. L'un des plus illustres a rappelé que nous lui devons le télégraphe, les chemins de fer, les « matières colorantes! » M. Berthelot ajoute qu'il » adhère à la morale du devoir et des honnêtes gens »; mais il ne nous montre pas comment cette morale se justifie. Elle ne relève, dit-il, « ni de l'égoïsme ni du fanatisme ». — Sans doute, mais ne relève-t-elle pour cela d'aucune doctrine philosophique?

N'en implique-t-elle aucune dans ses principes ou dans ses conclusions? C'est ce que les savants ne nous disent point (1).

Dans tout ce débat, où il s'agissait de savoir si la science aura la direction finale de l'humanité, on n'avait négligé qu'une chose : définir la science. Or, ce terme a un sens large et un sens restreint. Une *science*, au sens le plus étendu, ou, tout au moins, une *connaissance*, c'est un système raisonné de faits et d'idées capable d'entraîner, sur des points quelconques, la certitude, la probabilité ou même un doute conscient de ses raisons. Connaître qu'on ne connaît pas, et pourquoi, c'est encore connaître; une solution négative est, à sa manière, une solution. Savoir qu'une chose est possible ou, mieux encore, qu'elle est probable, en vertu de telles raisons pour et de telles raisons contre, c'est toujours savoir. La croyance fondée sur les raisons rentre par là dans la science. Celle-ci est donc, en son acception la plus large, tout produit légitime de l'intelligence s'exerçant librement avec l'aide de ce que les théologiens appellent la « lumière naturelle ». Ainsi entendue, la science enveloppe la philosophie générale comme les sciences particulières. Seule, la croyance fondée sur l'autorité d'autrui non contrôlée ni raisonnée, ou sur l'ima-

(1) « Le mal, a dit M. Richet dans une très belle étude de la *Revue scientifique*, c'est la douleur des autres. Voilà ce que nous ont appris la physique et la zoologie, la chimie et l'astronomie, la botanique et la physiologie, la géographie et la philologie, l'anthropologie et les mathématiques. » On est quelque peu surpris de cette découverte morale faite par des sciences purement objectives, y compris l'astronomie et la géographie; et on se demande, en cette triomphante énumération, comment il se fait que la psychologie, la morale même et la philosophie générale soient absentes. Pour M. Richet, l'homme admet par simple « constatation » qu' « il *faut* faire son devoir et que son devoir est clair; qu'il faut avant toute chose être juste.. que l'abnégation est encore le meilleur moyen — et peut-être le seul — d'être heureux ; qu'elle est, en tout cas, un *impératif catégorique* qui s'impose, et auquel nul n'a le droit de se soustraire. » C'est, ajoute-t-il, « à la formation de cette morale qu'ont abouti les efforts des *savants* ». M. Richet oublie toujours les philosophes ; et les philosophes, eux, n'admettront pas la confusion de « l'impératif catégorique » avec un objet de « constatation » pure et simple.

M. Giard, se jetant dans la mêlée, a voulu d'abord montrer dans les religions « des anesthésiques, non des stimulants » ; ce qui est étrange quand on songe à tout ce que les religions ont produit d'activité, plus ou moins bien employée. Puis, M. Giard s'en prend aux métaphysiciens, qui n'en peuvent mais : « Loin de voir dans l'apparente confusion des idées un symptôme fâcheux. nous devons, dit-il, nous en réjouir. Ce n'est pas, en effet, l'agitation stérile des métaphysiciens *bombinantes in vacuo;* c'est l'activité

gination, ou sur des sentiments auxquels on attribue une portée surnaturelle, sort du domaine de la connaissance et de la science, au sens le plus étendu de ces mots.

Outre l'opposition de la connaissance naturelle et de la foi surnaturelle, on peut, dans le domaine de la première, établir une nouvelle opposition entre les sciences proprement dites et la philosophie. La science proprement dite roule sur les rapports des objets entre eux, indépendamment de leur rapport au sujet sentant et pensant. Du moins ce dernier rapport est-il sous-entendu. Aux yeux des anciens, comme l'a fait voir excellemment M. Boutroux, la science était la connaissance de ce qui *est*, de ce qui subsiste sous tous les changements. Ce qui est, pour eux, c'est la substance, l'essence, l'idée, la forme achevée ou l'acte, c'est la cause efficiente, surtout la cause finale. Autant dire que la science était la philosophie même. Pour les modernes, la science proprement dite, se séparant de la philosophie et prenant la forme *positive*, devient la connaissance des rapports constants entre les choses, telles qu'elles nous apparaissent, indépendamment de ce qu'elles peuvent être en elles-mêmes; ce qui permet 1° de prévoir et 2° de réaliser l'avenir. La science roule surtout sur les lois du devenir et du changement, sur les lois à la fois théoriques

féconde et productrice d'un chantier où de nouveaux ouvriers affluent tous les jours, désireux d'apporter leur pierre à l'édifice. Ceux qui restent au dehors à nous regarder faire, spiritualistes, bourgeois décadents, mystiques et autres esthètes fin de siècle, incapables par hérédité ou par éducation de comprendre le nouvel état de choses qui s'établit et d'en déduire les conséquences philosophiques et sociologiques ; ceux que leurs intérêts de castes rattachent encore aux périodes antérieures de l'humanité, tous les arriérés et les dégénérés peuvent blasphémer contre la science et nier le progrès. La sélection naturelle et la marée montante du socialisme auront tôt fait de nous débarrasser de ces vestiges du passé et d'assainir le sol où doivent évoluer les nouvelles formes de l'avenir. »

A la demande : « Que sommes-nous ? » M. Morselli s'est contenté de répondre : « Nous sommes vertébrés, mammifères, primates, d'un ordre peu dissemblable de celui des quadrumanes. » (*La pretesa Bancarotta della scienza ;* Parma, 1895.) A la demande : « D'où venons-nous ? » M. Morselli a répondu : « Nous venons de formes antiques qui, dans l'adaptation aux conditions de la vie, ont acquis le petit nombre de caractères spécifiques par lesquels nous nous distinguons des autres anthropoïdes... De nos jours, on vient de trouver une forme probablement intermédiaire entre l'homme et les primates, le *Pithecanthropus erectus* de Sumatra. » M. Morselli ne s'apercevait pas qu'il répondait ainsi à des questions d'origine purement biologiques, lesquelles ne nous apprendront point ce que nous sommes intellectuellement et moralement.

et pratiques de la *prévision* et de la *production* des choses. Bacon s'occupe de la production matérielle : quel phénomène faut-il poser, en fait, comme antécédent pour faire apparaître tel phénomène conséquent et prévu, sans d'ailleurs qu'on puisse savoir *pourquoi* l'antécédent entraîne le conséquent? Descartes, lui, prend pour type ce qu'on a appelé la production idéale des mathématiques, qui rend compte de la manière dont telle conséquence est enveloppée dans tel principe; considérant tout fait empirique comme une conséquence ou solution effective d'un problème mathématique, il tâche de remonter aux données du problème pour établir la nécessité de la conséquence. Par là, prévision et production sont fondées sur des raisons nécessaires. Quand le moyen de « produire » manque, par exemple dans l'astronomie, la prévision subsiste. Encore peut-on dire que, si nous ne *produisons* pas matériellement l'éclipse qui a lieu sous nos yeux après avoir été *prédite*, nous l'avons produite idéalement, au sens de Descartes, si bien que le fait réel devient une simple vérification du raisonnement.

Les sciences morales et sociales, sauf la logique, eu égard à leur complexité extrême, n'ont pas le même degré de « positivité » que les sciences physiques. Cependant la psychologie, l'esthétique, la pédagogie, la morale pratique, la sociologie, l'économie politique, sont elles-mêmes de vraies sciences, car elles roulent sur des faits et des rapports qu'on peut dégager; elles établissent des lois, elles permettent de prévoir et de produire, quoique à un moindre degré et avec de plus grandes chances d'erreur. Si elles n'autorisent pas la prévision sur des cas individuels, elles la rendent possible pour les ensembles et les moyennes. Elles ne sont pas sans ressemblance avec celles des sciences physiques qui roulent sur des phénomènes trop compliqué et trop changeants pour être toujours sûrement prévus et sûrement produits : la météorologie, par exemple, l'hygiène et la médecine. La constitution positive des sciences morales et sociales est d'ailleurs récente; il n'en est pas moins vrai qu'elles ont droit à faire partie de « la science ».

Ainsi entendue, il est inconstestable que la science aura un rôle croissant dans la direction utilitaire et même morale de l'humanité, car le monde et la vie, soit individuelle, soit collective, ne peuvent se présenter sous le même aspect à une société où les sciences ont atteint

leur maturité qu'à une société où elles sont dans l'enfance. Les idées scientifiques sont de plus les seules qui, en somme, soient identiques d'un individu à l'autre. Dès qu'il se mêle aux idées une part de croyance, les individualités commencent à se séparer. Quand on fait appel aux sentiments, — qui enveloppent des idées confuses et mal élucidées, en partie inconscientes, — on fait appel à une force considérable, sans doute, mais qui recouvre certainement une foule de divergences individuelles. Les sentiments corrélatifs à des idées scientifiques sont ceux qui ont le plus de chance de se fondre en un seul et même sentiment collectif. Le domaine de la paix entre les esprits augmente donc avec celui de la science, sur le point précis où se fait la lumière et quelque division qui reste possible par ailleurs. La science n'est autre chose que la connaissance sociale, qui est un des éléments essentiels de la conscience sociale. Ce qui est scientifique, c'est ce que personne ne conteste plus, ce qui fait désormais partie de l'expérience collective et de la raison collective. La géométrie, par exemple, est une possession sociale dans l'ordre intellectuel, devenue partie intégrante de l'intelligence commune : la société pense et agit géométriquement. Sans doute l'individu doit à son tour repenser et reconstruire la géométrie pour la comprendre ; mais, en même temps que son intelligence se met ainsi en harmonie avec la vérité universelle, on peut dire qu'elle s'harmonise aussi avec l'intelligence sociale, en qui cette vérité est désormais vivante et consciente. On peut en conclure que toute science socialise la vérité. En même temps qu'elle est un pas de plus dans la synthèse objective, elle est un pas de plus vers la synthèse subjective et humaine. Elle contribue à la formation de l'âme commune. Et ce n'est pas seulement l'intelligence sociale qui se trouve à la fin plus riche et mieux systématique, plus variée et plus vive, c'est aussi la sensibilité sociale et la volonté sociale. L'ensemble des idées scientifiques de tout ordre engendre, avec des sentiments corrélatifs, des actions corrélatives, non seulement chez l'individu, mais encore et surtout dans la conscience commune : chacun participe à des modes d'action qui sont la propriété de tous. Ainsi les esprits divers, coïncidant par toutes les vérités qui leur inspirent des impulsions communes, forment un organisme spirituel. Si la science est un des facteurs constitutifs de la société, la société, à son tour, est un des

facteurs constitutifs de la science. Réduit à l'isolement individuel, — si un tel isolement était possible, — l'homme serait aussi incapable de science que l'animal : il n'en aurait qu'un germe imparfaitement développé par une expérience restreinte. La science implique une société des consciences entre elles et avec les choses extérieures : c'est une triple harmonie de chacun avec tous et avec le tout.

L'idée positiviste d'une « organisation par la science » fondée sur ce que la science est en elle-même organique, — individuellement et socialement organique, — ne mérite donc que l'assentiment des idéalistes, puisque, — nous venons de le voir, — toute découverte scientifique, nouveau point de rencontre entre les consciences individuelles, est un élargissement de la conscience sociale et, du même coup, de la sympathie sociale et de la synergie sociale.

Reste à examiner si les sciences particulières suffisent à achever la véritable « unité cérébrale » du genre humain. Nous avons vu que la science de la nature porte sur les rapports mutuels des objets, indépendamment de leur relation : 1° à un sujet sentant et pensant, 2° au tout de l'existence. Du moins ce double rapport n'est-il posé qu'une fois pour toutes; après quoi, étant donnés les phénomènes tels quels, la science s'efforce de déterminer leurs relations objectives, en éliminant autant que possible le sujet même, comme tel, pour lequel ils existent et par lequel ils sont connus. Les sciences psychologiques et sociologiques elles-mêmes, dans leur partie positive, ne s'occupent que des faits et des lois, indépendamment du sujet comme tel et indépendamment de l'univers dont il fait partie. Or un tel point de vue est partiel et abstrait, puisqu'il n'est pas adéquat au tout de la réalité. La réalité, c'est ce qui est à la fois objectif et subjectif, c'est l'unité des choses avec l'esprit qui les connaît et avec l'univers dont elles sont solidaires. Les sciences proprement dites sont encore partielles d'une autre manière : même dans la sphère des faits et de leurs rapports, elles se bornent à des espèces déterminées d'objets et à des catégories déterminées de rapports. Après avoir fait abstraction du sujet pensant, elles font encore abstraction de tous les objets autres que celui qu'elles considèrent; le mathématicien se désintéresse de tous rapports autres que ceux de grandeur et d'étendue; le mécanicien, de tous rapports autres que ceux de mouvement, et ainsi de suite. La science, telle que les modernes l'entendent,

se plaçant ainsi à un point de vue particulier, ses *limites* lui sont essentielles. C'est à ces limites mêmes qu'elle doit sa parfaite certitude, car elle prend au début quelque chose pour accordé sans remonter plus haut, et elle s'arrête à telles conclusions actuellement obtenues, sans être obligée d'anticiper le reste. De là aussi sa méthode rigoureuse qui, s'exerçant entre des bornes fixes, n'a plus que des liens généraux à trouver entre des faits particuliers ou des notions particulières. Les sciences considèrent ainsi de simples « aspects » ou de simples « phases », jamais des touts. Aussi Comte a-t-il remarqué que, pour expliquer le moindre objet — d'une explication toujours incomplète — le savant doit faire appel à une multitude de sciences; la mécanique rendra compte d'un premier aspect, la physique d'un second, la chimie d'un troisième, etc.; s'il s'agit de l'homme, il ne faudra rien moins que la totalité des sciences. Il est donc très vrai de dire que la science positive, satisfaite de tracer la relation des choses finies aux choses finies, ne trouve jamais nécessaire d'embrasser l'infini du tout. Pour elle, le monde demeure un miroir brisé.

La philosophie, rapprochant les fragments, s'efforce d'entrevoir la grande image. Philosophie et science positive sont deux espèces de savoir également légitimes. La philosophie est la connaissance, certaine sur quelques points, incertaine ou probable sur d'autres, de l'univers lui-même en son ensemble et du sujet qui le conçoit. Elle n'est donc pas seulement, comme l'a cru Comte, la systématisation des sciences; elle est aussi, comme l'a vu Kant, leur critique et leur délimitation; elle est surtout, comme Hegel l'a particulièrement compris, le complément des sciences au moyen d'idées qui elles-mêmes forment un système plus vaste, et par lesquelles on s'efforce de représenter l'unité réelle du tout. Réunissez les résultats les plus généraux des sciences de manière à exprimer le mieux possible les grandes lois du monde, vous n'aurez encore que la « synthèse objective » à laquelle le positivisme veut s'en tenir, et qui n'est cependant que la première partie de la philosophie générale. Auguste Comte, il est vrai, déclare qu'il faut y ajouter une synthèse subjective, mais il n'entend pas par là le rétablissement du rapport universel des objets au sujet sentant et pensant, ce qui entraînerait du même coup le rétablissement du psychique comme facteur essentiel de toute science et, par extension, de toute

existence. Non, Auguste Comte a banni la psychologie et le point de vue psychologique, pour ne laisser subsister que la biologie, science objective, et la sociologie, science encore objective à ses yeux. Qu'est-ce donc alors que sa fameuse « synthèse subjective ? » Une simple réorganisation des sciences par rapport à l'utilité humaine et sociale, une orientation utilitaire des connaissances en vue du bien collectif. En réalité, la conscience n'a pas de place dans ce système : tous les rapports des objets entre eux y sont plus ou moins fidèlement représentés, mais il y manque le rapport sans lequel tous les autres ne seraient pas conçus ou même n'existeraient pas sous la forme de rapports, je veux dire la relation au sujet pensant. Or, au point de vue de la connaissance, tout objet ne suppose-t-il pas un sujet qui le pense selon sa propre nature ? « Point d'objet sans sujet », aimait à répéter Schopenhauer. Au point de vue de l'existence, n'est-ce pas le sujet seul qui saisit en lui-même l'existence réelle et concrète, sous forme de sensation, de pensée, de vouloir ? et n'est-ce pas là le seul type d'après lequel il peut se représenter toute autre existence ? Mais ces deux points de vue, le *connaître* et l'*être*, ne sont plus celui de la science positive, qui, encore une fois, roule sur de simples rapports entre des objets tels qu'ils apparaissent. Comment donc les choses peuvent-elles être *connues ?* Comment *existent-elles ?* Voilà les deux grands problèmes philosophiques. Si donc la science poursuit la détermination des objets les uns par les autres, la philosophie poursuit la détermination des objets par le sujet sentant, pensant et voulant, qui les conditionne au point de vue de la connaissance et de l'existence. Comte a dit lui-même que les abstractions et les « simplifications préliminaires », sans lesquelles il n'y aurait rien de tel qu'une science au vrai sens du mot, exigent toujours un processus correspondant de recomposition, puisqu'il s'agit d'atteindre à la prévision du fait dans son actualité : nous sommes bien obligés, pour prévoir, de rétablir l'unité concrète de la nature. Mais que fait la philosophie, sinon un pas de plus dans la même voie ? Elle corrige l'abstraction qu'on a faite du sujet pensant, elle rétablit l'unité de la nature et de la pensée. On l'a remarqué avec raison (1), quand la science brise l'unité du monde objectif, c'est

(1) Voir Caird, *Social Philosophy of Comte.*

généralement avec conscience; au contraire, l'abstraction que la philosophie cherche à corriger est généralement inconsciente. Le géomètre sait bien que l'ellipse n'épuise pas les conditions d'existence d'une planète; en revanche, il s'imaginera volontiers que l'on peut poser les lois du monde intelligible sans jamais tenir compte de la nécessaire relation de ce monde à l'intelligence; il s'imaginera que les théorèmes de la géométrie subsisteraient tout entiers quand il n'y aurait aucune espèce de pensée au fond du réel. Au philosophe il appartient d'examiner jusqu'à quel point le réel est ainsi possible sans l'intellectuel. La psychologie purement empirique isole elle-même l'esprit du monde et le traite comme un objet parmi les objets qu'il doit observer; la philosophie, au contraire, regarde l'esprit comme « une partie de tout ce qu'il connaît », c'est-à-dire comme conditionnant ce qu'il connaît en même temps qu'il en est conditionné. La philosophie première n'est donc plus, comme la science, une pure abstraction, mais plutôt le rétablissement intégral du *concret*. Philosopher, dit Hegel, c'est penser les choses ensemble, dans une unité qui dépasse et explique leurs différences. Même quand la philosophie considère isolément le mouvement subjectif de la pensée, comme la géométrie considère abstraitement les relations de l'espace, c'est afin de retrouver plus clairement ce mouvement subjectif et dialectique dans tous les *objets* de la pensée. Si donc la philosophie est, comme l'a vu Auguste Comte, l'effort vers la pleine connaissance du monde, elle est aussi, comme l'a vu Hegel, l'effort vers la pleine « conscience de soi »; les deux points de vue sont vrais, et ils sont inséparables. Nous avons d'autant mieux connaissance de nous-mêmes que nous connaissons mieux le monde qui agit sur nous et en nous; et nous avons d'autant mieux connaissance du monde, en sa réalité et en son intelligibilité, que nous avons mieux conscience de ce type de réalité et d'intelligence qui est en nous, qui est nous-mêmes, et d'après lequel nous concevons nécessairement toute autre existence, toute autre pensée.

La « philosophie première », ainsi comprise, n'est pas une science positive au sens de la *prévision* et de la *production* des phénomènes, puisque son point de vue n'est pas particulier, n'est pas celui de tel phénomène ou de telle classe de phénomènes. On peut cependant dire que la philosophie, elle aussi, a ses *prévisions*, mais non direc-

tement vérifiables, puisqu'elle s'efforce de concevoir la marche de l'humanité et celle même du monde. Elle a aussi sa *production*, en ce sens qu'elle devient, par la réalisation de ses idées directrices, la morale même : toute conception de l'homme, du monde et de l'existence se projette dans les actes et y produit des réalités conformes à l'idée. Toutefois, ici encore, la vérification complète échappe : qui est-ce qui se trompe, du voluptueux ou du sage, de l'égoïste ou du généreux ? — C'est ce qu'on ne peut constater comme on constate une erreur physique. En s'étendant à l'univers, l'horizon philosophique a nécessairement ses contours baignés dans un lointain mystérieux. Mais, pour n'être pas positive au même sens que les connaissances particulières, la philosophie n'est pas pour cela arbitraire. Étant une conception de l'ensemble des choses, fondée sur l'ensemble même des sciences, elle a d'une part ses *nécessités*, de l'autre ses certitudes et ses probabilités. Les « nécessités » qu'elle renferme sont celles qui dérivent de la constitution même de l'esprit. La critique des principes de la connaissance et de la conduite aboutit à montrer que certains modes de penser, de sentir, de vouloir sont inhérents à notre structure mentale, en même temps que vérifiés par le succès de leur application au monde objectif : de là un ensemble de notions nécessaires. Quant aux certitudes, elles sont les résultats des certitudes mêmes de la science, auxquelles le philosophe ajoute, par une sorte de prolongement des lignes, les probabilités. Celles-ci vont décroissant à mesure de leur éloignement de l'expérience scientifique. La philosophie n'en demeure pas moins une *connaissance sui generis* et, en quelque sorte, une méta-science.

IV

LE PROGRÈS PHILOSOPHIQUE ET SES DIVERS STADES

En dépit de ceux qui la représentent comme toujours à recommencer, la philosophie générale a une partie acquise et stable, une partie mobile et progressive. Nous ne parlons pas seulement ici des sciences philosophiques particulières, comme la psychologie, la logique, l'esthétique, la

morale, où les résultats se sont accumulés, comme dans les autres sciences, et forment aujourd'hui un fonds de plus en plus riche. Nous parlons même de la philosophie générale. Il s'est fait dans ce domaine des travaux d'analyse et de critique dont les résultats sont désormais incontestables. S'imagine-t-on que rien ne reste des analyses de Descartes, de Leibnitz, de Hume, de Kant? Croit-on que les notions de phénomène, par exemple, de substance, de causalité, soient aujourd'hui au même point que du temps de Platon ? Que les limites et l'étendue de la connaissance possible ne soient pas mieux déterminées, que l'ancienne mythologie pourrait renaître, que les idées de « l'âme », de « Dieu », de la « matière », n'aient subi aucune élaboration et se présentent toujours sous le même aspect ? La partie même la plus difficile et, de sa nature, toujours plus ou moins provisoire, je veux dire la synthèse des connaissances en une vue de l'univers, a fait elle-même, et de nos jours, des progrès qu'on ne peut nier. On a dit, non sans vérité, que l'orgueilleux édifice des sciences positives, lui aussi, a été élevé avec les colonnes brisées des anciennes théories ; l'édifice n'en est pas moins solide, et monte toujours plus haut dans les airs. Il en est de même pour la philosophie : elle a profité du progrès même des sciences et, avec elles, a vu s'agrandir ses perspectives sur le monde, en même temps que sur l'homme.

Dans la philosophie générale, le signe de la vérité n'est plus simplement, comme dans les sciences, la relation logique et mécanique d'une partie à une partie, mais l'unité organique du tout. C'est la synthèse complète, idéal qu'on ne pourra jamais atteindre, mais dont on pourra reconnaître qu'on approche de plus près. On le reconnaîtra à ce que l'unité sera de plus en plus parfaite, la diversité de plus en plus riche. L'unité la plus grande dans la plus grande variété, c'est-à-dire la conciliation, voilà le critérium. De toutes les philosophies, laquelle reste ? Aucune, répondait Schiller, mais la philosophie elle-même restera toujours. Elle aussi doit mourir pour revivre. Il n'y aura pas plus, a-t-on dit encore, de dernière philosophie que de dernier poète. Mais il n'en résulte pas que philosophie soit poésie. On a voulu parfois identifier la philosophie avec l'art, parce que son histoire, comme celle des arts, nous montre des apparitions abruptes d'œuvres géniales, dont aucune n'est définitive. On ne peut, a-t-on

dit, donner la généalogie des poètes ; on ne peut discerner la loi de succession de Chaucer à Spenser, à Shakspeare, à Milton, ni d'Aristote à Descartes et à Kant. Un poème commencé par l'un ne peut recevoir sa perfection de la main d'un autre ; il y a des fragments laissés par les poètes qui demeureront fragments jusqu'à la fin des siècles. De même pour les œuvres d'art : « Ton grand campanile est encore à terminer. » C'est qu'on peut bien relier ensemble des parties, mais non des touts : l'œuvre d'art est un tout. L'art ne procède pas par voie d'addition, mais par une série de créations nouvelles (1). Il y a dans cette assimilation de la philosophie à l'art l'exagération d'une vérité. Certes, l'œuvre de la philosophie première a, comme l'œuvre d'art, l'harmonie et l'unité pour loi; mais, dans l'une, c'est une unité subjective, qui est de notre fait; dans l'autre, une unité objective. Il est inexact, en outre, de méconnaître un développement rationnel de la pensée quand on passe de Socrate à Platon, de Platon à Aristote, de Descartes à Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer.

A notre époque, le mouvement de la philosophie nous semble avoir parcouru trois stades, dont chacun était un progrès dans la voie de l'idéalisme.

Le premier est la réduction de l'inconnaissable à un rôle neutre, indifférent et nul : sublime sinécure. Les choses données à notre conscience sous une forme quelconque, ou celles qui pourraient lui être données, voilà tout ce qu'aujourd'hui on met en ligne de compte, soit dans le domaine de la connaissance, soit dans le domaine de la pratique. La limite de l'expérience possible, de la conscience possible, est aussi la limite de l'existence concevable. Quant à l'inconnaissable transcendant, nous montrerons dans ce livre que ni la science ni la morale n'ont à s'en inquiéter. Nous devons penser et agir en présence des objets connus selon les lois immanentes du connaissable. Pour rabaisser l'orgueil de notre science humaine et ne pas tomber dans le dogmatisme outré de Hegel, il est suffisant de songer à tout l'inconnu qui enveloppe notre science. Celle-ci sera toujours suffisamment humiliée par sa comparaison avec l'idéal d'une science parfaite. Quant

(1) Voir dans le *Mind* (t. XV) l'étude de M. Jones sur *la Nature et les Fins de la philosophie*, et, en contraste, celle de M. James Ward sur le *Progrès de la philosophie*.

à mettre encore en suspicion cette science idéale elle-même et son objet, quant à douter de l'universelle intelligibilité, c'est ce qui restera toujours possible; seulement, par là, on aboutit aussi bien à une sorte de matérialisme qu'au mysticisme. L'inconnaissable, l'inconscient,peut aussi bien et même mieux être un abîme de nuit qu'un abîme de lumière : il peut être la volonté illogique placée par Schopenhauer à l'origine du pire des mondes, aussi bien que le Père insondable, mais prétendu adorable, des mystiques. En réalité, on n'adore pas l'absolu inintelligible, on ne se met à genoux que devant quelque chose de concevable et de partiellement connaissable, on ne divinise que ce qui, par quelque côté, est humain.

Au reste, le besoin de l'inconnaissable s'est fait de moins en moins sentir à mesure que le phénoménisme triomphait, non seulement chez les positivistes, mais même chez les criticistes. C'est précisément parce que l'évolutionnisme avait cherché dans le mécanisme le lien universel qu'il se trouvait obligé, avec Spencer, de maintenir un « Inconnaissable » pour rendre compte (négativement) de ce qui était irréductible au mécanisme, c'est-à-dire, en somme, de tout le réel. Mais, dans ce dernier quart de siècle, on devait s'apercevoir que, au lieu d'invoquer l'inconnaissable, il était plus logique de se représenter le connaissable sous une forme supérieure au mécanisme, et dont le mécanisme même ne serait plus qu'un extrait ou un abstrait. C'était la substitution à l'évolutionnisme mécaniste d'un évolutionnisme psychique, où la force et l'influence du mental était rétablie. Dès lors, il n'est plus besoin d'admettre deux mondes, l'un de réalités, l'autre de reflets mentaux. L'existence est une. Notre conscience n'est pas une sorte de rivage d'où nous essaierions vainement de prendre notre élan, comme le baigneur, pour plonger dans le réel; nous nageons en pleine mer, et nous n'avons aucun saut à faire pour atteindre la vague de l'être qui nous soulève.

L'unité de composition étant ainsi admise pour l'univers, il restait à savoir si cette unité était physique ou psychique. Or, quand on a admis que toutes les réalités connaissables sont des phénomènes dans la conscience, il faut faire un pas de plus et dire : toutes les réalités connaissables sont en elles-mêmes des phénomènes de conscience ou de subconscience. Le physique est réductible au mental. Ce mouvement s'accomplit sous nos yeux. Le second stade

atteint par la philosophie contemporaine a été précisément la réduction de tous les phénomènes au type psychique, offrant des degrés de conscience infinis, jamais l'inconscience absolue. Tout est dans tout, disait Anaxagore. Dans l'harmonie musicale, cette grande loi devient sensible. Chaque note retentit dans les autres : tonique, médiante et dominante résonnent dans l'accord parfait ; inversement, l'accord résonne dans chaque note, et ce que nous prenons pour un son isolé est un concert. Cette loi de l'harmonie règle non seulement les sons simultanés, mais les sons successifs : les accords qui se suivent doivent être liés de telle sorte que le premier se prolonge dans le dernier ; c'est ce qui, au sein de la multiplicité même, fait l'unité. Telle est la Nature. La sensation est un accord dont nous sommes pour ainsi dire la tonique, dont nos organes intermédiaires sont la médiante, dont les êtres extérieurs sont la dominante : l'accord retentit partout à des degrés divers, et la sensation elle-même résonne déjà, lointain écho, dans les éléments des choses, pour s'enfler et s'exalter dans notre conscience. Après avoir instinctivement, aux premiers âges, projeté sa personnalité dans les choses, l'homme, par la science positive, s'est abstrait des choses, les a dépouillées de lui-même et ne leur a laissé qu'un mécanisme vide ; mais, par la philosophie, il rend aujourd'hui à toutes choses vie, sensation, volonté.

L'idéalisme a donc gain de cause, et le vieux matérialisme ne peut plus se soutenir. De fait, parmi les philosophes de quelque valeur, où sont les matérialistes ? C'est une espèce disparue. Les derniers survivants ne se rencontrent plus que chez quelques savants de profession peu au courant du progrès philosophique. Le matérialisme supposait, — chose prodigieuse, — que nous connaissons la matière telle qu'elle est et l'esprit seulement tel qu'il apparaît, ou même que nous ne le connaissons en aucune manière ! La matière est en elle-même ce que nous la concevons par les sciences physiques : l'esprit n'est pas en lui-même ce qu'il se voit : il se ramène à des atomes de corps simples, tels que la chimie les suppose ! La conscience ne nous fait saisir en nous que des fantômes, et les vraies réalités sont matérielles. Le matérialisme espérait ainsi rendre la nature intelligible, en laissant de côté l'intelligence ; il espérait saisir l'existence sur le fait et la comprendre en dehors du pouvoir constitutif de la pensée.

Il s'en tenait au point de vue de la conscience vulgaire qui, s'oubliant elle-même dans la contemplation de ses objets, s'imagine qu'un monde intelligible peut exister sans aucune participation à l'intelligence. La pensée n'était donc plus qu'un phénomène de surcroît, une sorte de reflet surérogatoire. Cet épiphénomène curieux et, comme on disait, « singulier », commençait sans précédents, finissait sans laisser de traces avec telle espèce particulière de mouvement dans telle espèce de matière. Le matérialisme prétendait assigner ainsi à la conscience, à la pensée, une origine extérieure et une fin extérieure, tâche que le positivisme même a reconnue impossible. Aujourd'hui, non seulement les choses en soi de l'ancienne ontologie et même les « noumènes » de Kant ont été ramenés à des faits de conscience, seules réalités connaissables, mais encore les faits dits matériels ont été également ramenés à des états élémentaires de conscience ou de subconscience. La matière s'abîme donc dans l'inconnaissable, qui lui-même s'abîme dans le néant.

Ce progrès de la pensée en annonce un autre, qui déjà se dessine et que verra le siècle prochain. Une fois rétabli l'élément psychique au cœur même de la réalité, le besoin d'un monde transcendant et inconnaissable ne se faisant plus sentir, la réalité tout entière sera conçue comme homogène et une, soit dans ses éléments, qui sont psychiques, soit dans ses lois, qui, à une extrémité, sont mécaniques, à l'autre, sociologiques. A l'avenir restera la tâche de mieux déterminer, grâce au progrès croissant des sciences et de la philosophie, la nature ultime de cette unité à laquelle la pensée vient aboutir et surtout de concilier l'universel avec la multiplicité des consciences individuelles. Ainsi se posera le grand problème du monadisme, qui admet que la pluralité des êtres est fondamentale, et du monisme, qui admet leur essentielle unité (1). Or il semble que le monadisme, avec sa multiplicité non résolue, ne puisse fonder, à lui seul, ni une doctrine de la connaissance ni une doctrine de l'existence. Si la diversité des êtres était vraiment foncière, il y aurait entre eux une séparation qui rendrait impossible toute vraie connaissance

(1) C'est ce qu'a bien vu M. E. Boirac dans sa thèse récente sur *l'Idée de Phénomène* (Paris, Alcan, 1895), où la dialectique la plus subtile est au service de la raison la plus ferme.

de l'un par l'autre ; impossible également serait l'action mutuelle. Il est donc vrai de dire que le monisme, étant la condition de toute certitude, doit avoir par cela même la suprême certitude. Le point de vue de la multiplicité est toujours provisoire : l'esprit ne se repose que dans l'unité, mais dans une unité capable d'envelopper la variété infinie. C'est la conciliation du monisme avec le pluralisme qui s'impose.

Selon nous, aucune conscience n'étant isolée, sinon par abstraction, et le moi enveloppant autrui, c'est dans l'unité fondamentale des consciences qu'on devra chercher le lien universel. On aboutira à concevoir ce qu'on appelle aujourd'hui matière, tout le *matériel* du monde, sous la forme biologique, comme vivant, et tout le mental, sous la forme psycho-sociologique, comme sentant, désirant et tendant à l'union avec autrui. Enfin, le mental étant désormais accepté comme le vrai contenu de la réalité dont le matériel n'est qu'une forme, la philosophie, parvenue à son dernier stade, considérera l'idée de la société universelle des consciences comme le fond de ce qu'on appelait autrefois la Nature.

C'est donc, croyons-nous, la plus récente et la plus jeune des sciences, la sociologie, qui fournira ainsi le meilleur type de « synthèse universelle ». Nous pouvons redire aujourd'hui ce que nous avons déjà dit il y a vingt ans, quand nous recherchions les fondements et les conclusions de la science sociale : « L'identité des lois biologiques et des lois sociologiques permettra de passer au point de vue cosmologique et nous fera concevoir le monde entier, non seulement comme un vaste organisme où tout conspire et sympathise, σύμπνοια πάντα, mais encore comme un organisme social ou tendant à devenir social. » Nous en développerons les raisons dans notre livre sur le *Mouvement positiviste et la Conception sociologique du monde*. La philosophie première sera, selon nous, l'application de la psychologie et de la sociologie à la cosmologie; ainsi seulement pourra se produire la conciliation de toutes les sciences dans une unité plus haute.

V

HÉGÉMONIE MORALE DE LA PHILOSOPHIE

Quelque incomplète que soit encore actuellement notre conception philosophique du monde et de la vie, c'est cependant à la philosophie que doit appartenir l'hégémonie intellectuelle dans l'ordre pratique, parce que les fondements rationnels de la morale dépendent, non des sciences positives ni des croyances religieuses, mais de la philosophie même.

La morale est une œuvre collective et sociale ; elle progresse par conséquent avec la société même. Le tout des sciences, y compris la philosophie, le tout de la pratique, y compris la morale appliquée, le droit et la politique, aboutissent à une expérience humaine de plus en plus large et, du même coup, à une modification de l'idéal humain. L'idéal, en effet, est une sorte de foyer où viennent converger les idées et désirs d'une société : c'est le prolongement anticipé des directions que cette société prend en vertu de son évolution même. L'idéal d'un Européen du XIX[e] siècle n'est plus celui d'un Européen du X[e] ; il n'est pas non plus celui d'un Asiatique. La grande force motrice dans la vie est un idéal plus ou moins conscient que chacun possède, qui détermine pour lui le sens de l'univers, et vers lequel il fait effort, soit aveuglément, soit les yeux ouverts (1). Cet idéal prend conscience de soi dans la science et dans la philosophie. Un homme simple, voyant un arc-en-ciel sur ses arbres à fruits, s'imaginait que cette lumière y allait mettre le feu; quelques esprits ont peur de la philosophie et de la science comme si leur clarté allait incendier tous les fruits de la vie ; en réalité, la morale n'a rien à craindre de la science et de la philosophie, qui peuvent, au contraire, lui donner un fondement à la fois réel et idéal.

Ce qui est vrai, c'est que les sciences particulières, à elles seules, ne sauraient établir la morale sur sa vraie et dernière base. La morale ne peut pas être fondée exclusivement sur les rapports des objets entre eux; car elle

(1) Voir Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*.

repose sur l'idée même qu'on se fait du rapport de tous les objets, quels qu'ils soient, au sujet pensant et voulant, du rang et du rôle qui appartiennent dans le monde à la conscience. L'oubli systématique de cette essentielle relation était, nous l'avons vu, le vice interne du positivisme, qui devait être inadéquat à la vraie morale par cela même qu'il était inadéquat à la vraie philosophie. De là la réaction actuelle contre l'esprit positiviste. Au lieu de demander uniquement notre règle morale à la science proprement dite, entendue comme science objective, on a compris qu'il fallait la demander à une philosophie assez large pour rétablir en sa dignité supérieure le sujet conscient, en face et au-dessus des objets au milieu desquels il se développe. C'est cette philosophie, où le point de vue psychique et social est dominateur, qui peut seule fonder une morale digne de ce nom.

Dans les sciences positives, le monde des intérêts finis, comme celui des objets finis, s'est distribué en touts séparés et artificiels ; en chacun, l'homme de science se fortifie et vit *securus adversus deos*, comme disait Hegel, « dans l'indépendance de l'infini ». Aussi l'esprit de la science est-il essentiellement particulariste et « séculier ». Dès lors, ne faut-il pas que la philosophie vienne rétablir dans la conscience morale de l'homme l'unité du monde où il vit, monde infini où, par cela même qu'il le pense, il a des intérêts infinis, supérieurs à sa personnalité et embrassant la société universelle ? La morale, en son principe suprême, c'est la philosophie ; et, réciproquement, la philosophie ne peut interpréter l'univers sans interpréter du même coup la vie humaine, la place et la fonction de l'individu ou de la société dans le tout. Agir moralement, c'est agir philosophiquement ; c'est donner à ses actes une portée visant le réel, non pas seulement, comme dans le domaine de la science, des apparences bien liées. « Avez-vous jamais cru à l'existence des choses ? demande Flaubert. Est-ce que tout n'est pas illusion ? Il n'y a de vrai que les rapports, c'est-à-dire la façon dont nous percevons les objets. » Non, tout n'est pas illusion : nous croyons à l'existence réelle, sinon des « choses », du moins des consciences et des personnes ; sans quoi il n'y aurait plus de morale.

Théoriquement, on n'est sans doute pas obligé de philosopher ; on peut s'en tenir au point de vue abstrait de la science et dire : — Tous les mouvements sont soumis à

telles et telles lois, qui se formulent de telle et telle manière symbolique ; ce qui se meut, je l'ignore ; pourquoi et comment, je l'ignore. On ressemble alors à quelqu'un qui, en face des autres hommes et des animaux, dirait : Quand je donne un coup à ces formes étendues et mobiles, j'en reçois un autre en échange, qui me fait mal ; qu'y a-t-il derrière les formes qui me résistent ? Je l'ignore. Pourquoi me frappent-elles quand je les frappe ? Je l'ignore. Mes coups leur causeraient-ils quelque chose comme la douleur que j'éprouve ? Je ne veux pas le savoir. — La situation du positiviste pur en face de la nature est analogue : il ne veut pas se demander s'il y a, derrière les mouvements des êtres appelés *bruts*, quelque chose d'analogue à ce qu'il y a derrière les mouvements des autres êtres appelés *brutes* et des êtres appelés *hommes*. Libre à lui. Il n'est pas forcé de spéculer sur les conditions réelles des phénomènes, — *tant du moins* qu'aucun problème de morale pratique n'implique une solution quelconque du problème philosophique. Mais, à l'égard des autres hommes et des animaux mêmes, on est bien obligé de prendre parti pour l'existence du psychique derrière les apparences mécaniques. Si je traitais les hommes comme des machines qui ne sentiraient pas, il n'y aurait plus de moralité ni de société possible. La nécessité de raisonner par analogie s'impose ici pratiquement, et elle est justifiée théoriquement par ce fait que *tout se passe comme si les autres hommes sentaient et voulaient, à l'égal de nous-même*. Pour les animaux, même vérification, quoique moins sûre, à tel point qu'un Malebranche a pu se persuader que son chien ne sentait pas. A l'égard des êtres dits inanimés, la vérification devient de plus en plus difficile et même impossible. C'est pour cela qu'on peut ici s'abstenir des inductions et des analogies. Pratiquement et scientifiquement, il suffit alors d'agir selon les lois abstraites de la mécanique, sans se préoccuper de savoir si elles sont le masque de quelque rudiment de vie psychique. Mais le philosophe, lui, ne peut pas rester dans cette abstraction ; son métier est de faire des hypothèses, non sur l'inconnaissable, sans doute, mais sur l'inconnu ; quand il ne peut plus faire de vérification, il dit, à l'opposé de Newton : *Hypotheses fingo*. Or, l'hypothèse qui est le prolongement immédiat et naturel de l'expérience, c'est de dire : « Au lieu de naître tout à coup de rien dans les animaux,

sensation et impulsion sont déjà, sous des formes moins développées et plus dormantes, d'abord chez les végétaux, puis chez les minéraux et, généralement parlant, dans toutes les molécules, dont les animaux eux-mêmes ne sont que des combinaisons plus complexes.

En d'autres termes, dans le domaine de la science positive, on se contente de ce genre d'induction, excellemment décrit par Clifford, qui consiste à inférer une apparence d'une autre apparence, un rapport d'un autre rapport, sans se préoccuper de la réalité qui peut être au-dessous ou au delà. Pour la science positive, cette proposition que « la pierre est pesante » ne signifie nullement que la pierre fasse un effort quelconque ou renferme en soi une *force* comme celle dont j'ai le sentiment ; elle exprime simplement un rapport régulier entre des *apparences pour une conscience*. Aussi, tant qu'il ne s'agit que du domaine des apparences, il n'y a pas de distinction absolue entre le monde de la veille et le monde du rêve. Si je rêve que je veux soulever une grosse pierre, si je pense dans mon rêve que cette pierre est lourde, et si j'éprouve en effet en rêve la sensation de pesanteur, tout se passe en définitive comme dans la veille, et les inductions de mon rêve relativement aux *apparences* ou, si l'on veut, aux amas d'apparences appelées *choses*, sont du même genre que les inductions de la veille. Si mon rêve est assez vif et assez cohérent, les inductions purement physiques y seront aussi valables que dans la vie éveillée ; tant qu'il ne s'agit que du physique, « un rêve, dit Clifford, peut faire le même office que la vie réelle ; la seule différence est dans le degré de vivacité et de cohérence ». Mais il y a un autre genre d'induction par lequel, de certaines apparences pour ma conscience j'infère non plus seulement d'autres apparences pour ma conscience, mais l'existence réelle de consciences qui ne sont plus la mienne, de *sujets* autres que moi. Quand je vous prends la main et que je vous la serre, je vous attribue une conscience de sensation comme celle qui m'est familière. Si je suis en train de rêver, l'induction est inexacte, et vous ne sentez rien ; si je suis éveillé, l'induction est exacte, et vous sentez en effet ma main qui presse la vôtre. On ne pourra plus soutenir que vous êtes une sorte de « chose » ou de « fantôme dans mon rêve ». Si je veux me représenter le monde matériel lui-même en sa *réalité*, c'est-à-dire me le représenter philo-

sophiquement et non plus scientifiquement, je suis obligé de l'animer, de le spiritualiser en quelque sorte, comme je vous anime et vous spiritualise pour vous concevoir *réel.* Les prétendus objets inanimés, quand je les conçois philosophiquement en eux-mêmes, non plus scientifiquement dans leurs rapports extérieurs entre eux ou avec moi, je ne puis me les figurer que comme des *forces*, des *tendances*, des *appétits*, des *activités,* des *volontés* plus ou moins obscures, en un mot comme des espèces de *moi* rudimentaires, comme des existences subconscientes et quasi mentales ; car l'existence mentale est la seule qui ne s'évanouisse pas en phénomènes et en rapports. Quand il s'agit de mes semblables, nous l'avons vu, plus d'hésitation possible : je me projette en eux tout entier, et ils sont pour moi-même d'autres moi, qui comme moi souffrent ou jouissent, agissent, vivent et veulent vivre. Cette induction portant sur le réel, cette objectivation du mental, qui est le seul réel saisissable en soi pour moi, parce qu'il est en moi, parce qu'il est moi-même, voilà la première condition de la morale. Agir moralement, ce n'est plus agir selon des apparences et des relations d'apparences, c'est agir dans le monde des réalités et selon la connaissance inductive que nous avons de ce monde.

C'est pour cela que nous avons dit souvent : l'acte moral implique une philosophie, tandis que la construction d'un pont ou d'une machine à vapeur n'en implique aucune. Point de vie vraiment humaine, ni individuelle, ni sociale, sans un idéal qui la règle ; point d'idéal sans une conception plus ou moins explicite de la réalité, par conséquent sans une philosophie consciente ou inconsciente, à forme scientifique ou à forme religieuse, dont la morale n'est que la traduction en sentiments et en actes (1).

(1) On ne peut donc qu'applaudir lorsqu'on rappelle aux sciences physiques et physiologiques leur impuissance à fonder seules une morale. « Pour le moment, a dit M. Brunetière, dans l'état présent de la science, et après l'expérience que nous en avons faite, la question du libre arbitre, par exemple, ou celle de la responsabilité morale, ne sauraient dépendre des résultats de la physiologie. » — Seulement, ne dépendent-elles en rien des résultats de la psychologie et des données de la morale elle-même, de la morale naturelle, non surnaturelle ? — « Il faut vivre, ajoute-t-on, d'une vie qui ne soit pas purement animale, et la science, aucune science aujourd'hui ne saurait nous en donner les moyens. » — *Aucune* science ? La psychologie ne trouve-t-elle rien dans l'homme que de purement animal ? Tout, dans notre intelligence, est-il réductible à la sensation et a-t-on démontré la non-

Chez un être pensant, capable de science et de philosophie, la morale ne peut plus être purement « animale ». La conscience de soi, qui appartient à cet être et qui enveloppe indivisiblement l'idée de tous les autres êtres, l'élève au rang d'un être *universellement sociable*, par cela même moral. Car telle est, à nos yeux, la définition de la moralité. Pour trouver l'universel, l'individu n'a pas à sortir de soi, il n'a qu'à rentrer en soi; la société est au fond de la personnalité : *cogito, ergo sum, et es, et sunt*. Par une loi de relativité et de solidarité qui lui est essentielle, la conscience ne se pose qu'en posant les autres consciences, elle ne se saisit qu'en société avec elles : elle est essentiellement *sociale* et *sociable*. Partant de là, nous avons soutenu jadis et nous soutenons de nouveau qu'il existe dans la constitution même de l'intelligence une sorte d'altruisme, lequel explique, justifie, entraîne rationnellement l'altruisme dans la conduite. Il y a un désintéressement intellectuel qui fait que nous ne pouvons pas ne pas *penser* les autres, ne pas nous mettre à leur place, nous mettre en eux par la pensée. La conscience se trouve ainsi, par son fond même, reliée aux autres et au tout, au moyen d'une *idée* qui est en même temps un sentiment et une *force*. L' « impératif » est cette force inhérente à l'idée la plus haute que nous puissions concevoir; idée *impérieuse* par rapport aux idées inférieures, et qui pourtant, en elle-même, est libération, non sujétion : car s'élever au-dessus de son individualité pour vouloir l'univers, c'est la liberté. Voilà pourquoi, pour notre compte, nous avons toujours appelé l'idéal « persuasif » plus qu' « impératif »; mais par là nous n'entendons point qu'il soit arbitraire et contingent : l'homme

existence d'éléments supérieurs? N'y a-t-il plus de moralistes prêchant une vie « humaine » et trouvant les raisons de cette vie dans notre intelligence capable de concevoir l'universel, capable ainsi de se dépasser elle-même pour concevoir non seulement la société humaine, mais l'univers et la radicale unité des êtres? Enfin les origines mêmes de la moralité ne sont pas sans doute physiques, ni purement physiologiques ; mais, ici encore, la psychologie n'a-t-elle rien à voir? La critique de la connaissance, rien? La philosophie spéculative, la πρώτη φιλοσοφία, rien? « Toutes les découvertes de la science n'ont abouti, dit-on, qu'à fortifier en nous notre attache à la vie, ce qui semble, en vérité, le comble de la déraison chez un être qui doit mourir? » — Les sciences de la nature l'eussent-elles fait, les sciences de l'esprit seraient toujours là pour montrer à l'homme dans l'homme même un principe de détachement. Ce n'est pas la Bible qui apprit à Socrate comment il faut mourir.

ne peut pas concevoir, ne pas désirer cet idéal. — Encore faut-il, dira-t-on, pour y conformer sa conduite, avoir l'âme « bien disposée ». Sans doute, mais tous les systèmes en sont là : les uns s'adressent au libre arbitre, les autres à la grâce, les autres à la nature ; tous ont besoin que la conscience soit disposée à s'ouvrir pour autrui. Développer cette disposition en faisant s'élever les intelligences et les cœurs jusqu'à la pensée et au sentiment de la société infinie, tel est l'objet de la morale. Ainsi conçue, la moralité est essentiellement le point de vue philosophique de l'universel arrivant à dominer, dans la pratique, le point de vue positif des sciences particulières et imprimant ainsi une direction supérieure à l'humanité. Edmond Scherer, dans de belles pages consacrées à notre critique des systèmes de morale contemporains, nous disait : « La conscience est comme le cœur ; il lui faut un au-delà. » Oui, mais cet au-delà est dans l'infinité des autres consciences : il est immanent, non transcendant. « Le devoir n'est rien s'il n'est sublime » ; oui, mais le sublime est dans la conscience même concevant le *tout*. « La vie devient frivole si elle n'implique des relations éternelles » ; nous dirions plus volontiers des relations universelles, qui d'ailleurs à ce titre enveloppent quelque éternité. En un mot, nous faisons descendre dans la conscience même cette transcendance à laquelle la morale aspire ; la sphère naturelle de l'âme » n'est pas pour nous, comme pour Scherer, « le surnaturel », mais elle est la nature universelle, par conséquent la société universelle dont le nom encore humain de Dieu exprime le fond et le ressort. « Aventure ! » Quand ce serait, Platon l'a dit : « Noble aventure, καλὸς κίνδυνος. » L'incertain vaut mieux moralement que le certain et fonde cette abnégation sans laquelle il n'y a point de vraie vertu. Mais l'incertitude n'est point aussi complète que le soutiennent les sceptiques. Si le monde était uniquement composé de la matière brute imaginée par les matérialistes, c'est alors que la moralité serait un contre-sens humain au sein de l'aveugle nature. Mais, nous l'avons vu, l'œuvre de l'idéalisme a été précisément de montrer partout. avec le psychique, le germe même du social et du moral. La moralité n'est donc pas en contradiction, elle est en harmonie avec le vrai fond des choses ; loin d'être une simple « aventure », elle est une vision de ce que le monde *doit*

être, de ce qu'il *peut* être en vertu de ces éléments constitutifs. Les autres hommes sont nos associés par la nature même de notre constitution intellectuelle ; déjà membres d'une société de fait, ils deviennent ainsi membres d'une société idéale. La notion complète de la conscience et de sa portée universelle n'a donc qu'à se traduire d'une façon adéquate dans tous nos actes pour constituer un règne de liberté et d'égalité, c'est-à-dire de justice.

On le voit, il est difficile de nier que la philosophie idéaliste, jointe à la science sociale, puisse être le principe d'une morale fondée à la fois sur les faits les plus certains et sur les idées les plus hautes.

VI

SCIENCE ET CROYANCE

D'après les définitions et distinctions qui précèdent, la science aura-t-elle l'hégémonie morale de l'humanité ? La science purement objective, non; la science à la fois objective et subjective, avec son couronnement indispensable, la philosophie, oui.

Mais, quand nous disons que philosophie et science doivent avoir l'hégémonie intellectuelle et morale dans les sociétés futures, nous ne voulons pas nier pour cela l'influence qui doit aussi appartenir au sentiment. D'abord les grandes idées philosophiques et scientifiques sont elles-mêmes accompagnées de sentiments esthétiques et moraux, qui leur donnent leur vertu pratique. De plus, la pratique n'est pas seulement une application de la théorie; elle en est encore une complication ; elle est une synthèse nouvelle en vue d'un but nouveau et, en quelque sorte, une théorie nouvelle coordonnée relativement à l'action; enfin elle est obligée de faire entrer en ligne de compte des éléments autres que les éléments intellectuels. La connaissance scientifique et philosophique étant toujours bornée, il restera toujours au delà une sphère ouverte à des *croyances*, fondées tout ensemble sur des appréciations *intellectuelles* et sur des *sentiments*. De là ce qu'on a appelé la *foi morale*, qui elle-même est le fondement de toute *foi religieuse*.

Selon Bossuet, « quand la raison qui détermine l'assen-

timent est dans l'objet même, il y a savoir; quand la raison d'adhérer à une proposition se tire de celui qui propose, il y a croyance ou foi ». Le type de toute foi, selon cette première théorie, serait donc l'affirmation sur le témoignage d'autrui. Mais, même alors, la foi est une application de la connaissance. Les raisons qui déterminent l'assentiment sont toujours objectives : les autres personnes, leur valeur intellectuelle et morale, leur rapport avec le fait qu'il s'agit de constater, leur compétence, leur impartialité, etc., tout cela est *objet* de jugement ou probable ou certain, mais, en somme, de jugement scientifique. Les « assertions sans preuves de l'homme sage et expérimenté », dit Aristote, ont une grande valeur, principalement dans les questions de morale; mais, lui a-t-on répondu, ce n'est pas parce qu'elles sont sans preuves : c'est parce que celui qui affirme est expérimenté et a des raisons d'affirmer (1).

Autre est la foi au témoignage, autre est la croyance purement morale, qui selon les kantiens est la *vraie foi.* « Celle-ci, disent-ils, apporte au philosophe un surcroît de certitude », non un « surcroît de connaissance ». Par exemple, la liberté n'est que possible au regard de la raison théorique; elle devient non pas mieux connue, mais certaine au regard de la raison pratique et, en ce sens, devient objet de foi. La foi, a-t-on dit encore, affecte la modalité du jugement, elle ne fournit aucun jugement nouveau (2). Même sous cette forme, la foi suppose toujours, selon nous, une application de la connaissance et

(1) On abuse de l'ambiguïté des termes quand on parle du « témoignage de nos sens » pour soutenir que tout repose sur le témoignage, par conséquent sur la croyance. Dans la perception, a dit M. Ollé-Laprune, il entre un acte de foi: « Quand j'affirme l'objet caché, obscur, c'est que je me fie au *témoignage* qui l'exprime.... Cette confiance qui me fait entrer sous le voile.... suppose quelque chose de plus que les raisons par lesquelles elle se justifie. » — Veut-on parler ici de l'induction si naturelle par laquelle le premier animal venu reconnaît un objet, tel que sa nourriture, ou un autre animal, ami ou ennemi ? Il n'y a là qu'une association d'images, de sentiments et d'appétitions, qui, chez l'homme, devient induction raisonnée. Jamais il n'y a besoin de dépasser les raisons, à moins de déraisonner. Mais peut-être veut-on parler du célèbre passage à l'objectif. Quelque difficulté qu'offre, au point de vue philosophique, ce passage familier aux animaux et aux enfants, il n'a rien à voir avec le *témoignage*. Nos sens ne témoignent que par métaphore. Ils fournissent des *effets* qui nous font chercher des *causes*, et il n'y a ici en jeu que le principe même de toute connaissance scientifique, la causalité.

(2) M. Darlu, *Revue philos.*, oct. 1892.

vaut par ce qu'elle enferme d'éléments connaissables. Un surcroît de certitude ne peut venir que d'un surcroît de raisons légitimes, donc de connaissance. Pour que la liberté devienne certaine au point de vue pratique, il faut que je connaisse quelque principe moral, comme le devoir, qui rende la liberté nécessaire ; la « certitude » de la liberté sera subordonnée à la connaissance du devoir comme certain et comme impliquant le pouvoir. Je ne me contenterai pas de changer la modalité du jugement, je prononcerai des jugements nouveaux : la valeur de ma croyance sera en raison directe de la valeur de ma connaissance. En ce qu'elle a de valable pour l'intelligence, la croyance est donc ou une connaissance confuse et simplement probable, ou une certitude limitée à quelques points. Pour le reste, elle est un sentiment, une passion, une habitude, qui d'ailleurs peut être finalement justifiée. On croit non seulement avec son intelligence, mais encore avec ses sentiments et ses impulsions innées ou acquises ; or il est incontestable que ces sentiments et ces impulsions, étant le résultat d'une action sociale prolongée pendant des siècles, contiennent un trésor héréditaire de vérité, quoique mêlé de nombreuses erreurs. S'il fallait que chaque individu, avec sa raison raisonnante, remît tout en question et, Descartes au petit pied, refusât de se souvenir qu'il y a eu des hommes avant lui, nous risquerions fort d'avoir tout le contraire de ce que fut Descartes. Il est donc bon que, dans les questions qui intéressent à la fois les autres et nous, nous tenions compte de l'héritage social. En ce sens, pour quiconque n'a pas la prétention d'être un philosophe novateur et créateur, il vaudra mieux souvent suivre l'impulsion de son « cœur » ou s'en rapporter à la « sagesse des nations ». Le philosophe même, ayant appris de Socrate et de Kant combien notre science est bornée, hésitera à mettre, comme Nietzsche, son opinion personnelle au-dessus des conditions universelles de la société où il vit et, à moins de folie, il ne se constituera pas « *surhomme* ». En ce sens, la croyance a sa légitimité, mais cette légitimité est encore fondée sur des raisons : certitude d'une somme de vérité inhérente à la discipline morale et sociale, certitude de la faillibilité individuelle, certitude de l'impuissance du raisonnement abstrait à rendre compte des problèmes trop complexes, etc. La croyance morale est encore ici un *rationabile obsequium*.

Même dans les questions qui n'intéressent pas la morale, on ne peut pas toujours tout analyser : un industriel qui se lance dans une entreprise agit selon une croyance, c'est-à-dire selon une probabilité entraînant des risques. Il voit des raisons pour, des raisons contre; il lui semble que le *pour* l'emporte, peut-être parce que son désir est de ce côté; et il se lance. Mais que conclure de là contre la science? Si nous pouvions avoir une science véritable dans toutes les choses pratiques, nous devrions agir scientifiquement. Faute de l'avoir, nous agissons avec le plus d'intelligence possible, et là où l'intelligence se tait, nous suivons nos sentiments instinctifs, qui sont de l'intelligence emmagasinée par la vie; parmi ces derniers, il est plus rationnel et plus sûr de choisir les sentiments altruistes, qui sont l'expérience même des siècles et représentent l'action de la société entière sur nous. Un « bon sentiment » est de la raison en gros au lieu d'être de la raison en détail; mais, pour n'être pas raisonné, il n'en est pas moins raisonnable. Pouvez-vous développer à un enfant toutes les raisons de ce que vous lui commandez? Quand cela est possible, vous devez le faire; mais est-ce toujours possible, étant donné son état mental? En lui faisant apprendre le latin, vers l'âge de neuf ou dix ans, pouvez-vous lui faire comprendre toute l'utilité qu'il retirera des études classiques et celle qu'en retirera la France entière? Possède-t-il les éléments nécessaires à la solution du problème? Pareillement, ces grands enfants qu'on nomme les peuples peuvent-ils, chaque matin, remettre tout en question pour agir sous le grand jour de la déesse Raison? Il faut répandre le plus possible la lumière, mais, là où on ne peut la faire pénétrer, s'il existe de la chaleur, — cette autre forme de la lumière, — éteindrez-vous le foyer, sous prétexte qu'il échauffe tout le corps sans briller spécialement aux yeux?

La croyance est très souvent aussi un sentiment esthétique, ayant son évidence propre, bien qu'impossible à expliquer par le menu. Démontrerez-vous *more geometrico* que la Vénus de Milo est belle? Si un nègre lui préfère la Vénus hottentote, par quelle argumentation pourrez-vous le convaincre? La justesse du goût, la sûreté du coup d'œil, dans les choses d'art, ne proviennent pas de raisonnements en règle, pas plus que le tireur n'atteint la cible par raisonnement.

C'est en ce sens qu'on peut dire : le cœur a des raisons que la raison ne connaît pas. — Mais le cœur de qui? Tout est là. Est-ce le cœur du sauvage cannibale? Est-ce le cœur de l'homme civilisé? Est-ce le cœur du musulman, ou celui du chrétien ? Tout dépend de l'intelligence qui est dans ce cœur, soit à l'état réfléchi, soit à l'état d'héritage reçu par tradition et éducation. Le prétendu conflit de l'intelligence contre le cœur est en réalité le conflit d'une forme d'intelligence contre une autre, de la réfléchie contre la spontanée. Par lui-même et en lui-même, le mot de cœur n'a pas de sens; le sentiment sans l'intelligence n'a « aucun contenu défini ». Seul l'aveugle appétit corporel, comme celui de la faim ou de la soif, peut se passer de l'intelligence, et encore ! Les vraies raisons du cœur peuvent donc devenir intelligibles à la raison même, non sans doute l'abstraite et la ratiocinante, mais celle qui tient compte de toutes les données concrètes d'un problème, c'est-à-dire, en somme, de toutes les raisons. Parce que nous ne pouvons pas compter une à une ces raisons complexes et profondes, qui se présentent en masse au regard intérieur, faut-il croire que nous agissions aveuglément? Celui qui embrasse d'un seul regard un ensemble et agit en conséquence n'est pas pour cela aveugle.

La raison, en somme, peut exister sous la forme synthétique et sous la forme analytique. La réflexion se rend compte d'elle-même à elle-même; malheureusement, il y a dans l'ordre moral et social des problèmes tellement compliqués que notre analyse ne peut jamais être « exhaustive ». Dans ce cas, nous sommes obligés de nous fier à une vue synthétique : s'il fallait toujours, avant d'agir, tout analyser jusqu'au bout, nous n'agirions jamais. Pourquoi la demi-science est-elle souvent plus dangereuse que l'ignorance ? C'est qu'elle est une analyse inconsciente, arrêtée en chemin, qui se croit cependant complète et prétend gouverner l'action. Elle ressemble à un commerçant qui oublierait la moitié des colonnes dans son addition et agirait en conséquence : il ne tarderait pas à être ruiné. La demi-science, avec tous ses écarts, n'en est pas moins un moment nécessaire, un stade d'évolution. Et le malheur veut que notre science humaine soit toujours une demi-science. De là la part légitime du sentiment et de la croyance. Mais jamais la croyance ne doit se révolter contre la science ou se mettre en opposition avec elle.

La science demeure, comme nous l'avons vu, une véritable possession sociale ; c'est un domaine dont les « limites » sont sans doute incertaines, mais dont l'intérieur n'en est pas moins incontesté et incontestable : il y a là des « autorités librement reconnues », des « doctrines universellement admises ». Dans la morale même se trouve une partie vraiment scientifique, celle qui concerne les conditions essentielles du développement individuel et surtout du développement social. Le domaine du sentiment, au contraire, est ce qu'il y a de plus indéterminé. Où est ici l'autorité ? où la certitude ? Si notre intelligence peut être mise en suspicion, que sera-ce de notre sentiment, de notre imagination ? Ces facultés, qu'on déclare incapables de vérité vraie quand il s'agit de science et de philosophie, deviendront-elles véridiques quand il s'agira de mythes religieux ? L'inconsciente erreur des théologiens est-elle préférable à l'ignorance consciente des savants sur les questions qui nous dépassent ? Et les primitifs comme Moïse auront-ils l'avantage sur les savants, parce qu'ils ont plus d'imagination et moins de connaissances ?

La science, objecte-t-on avec Paulsen, n'est que du « passé » et n'a qu'une faible influence pratique ; à la croyance l'avenir est ouvert. En parlant ainsi, on oublie que le propre de la science est précisément, comme nous l'avons vu, de prévoir et de réaliser l'avenir. L'induction et la déduction, ses deux méthodes, avec la vérification qui les complète et l'hypothèse qui les devance, lui permettent d'anticiper sur le futur et de le diriger dans le sens de nos désirs. La science statique, qui semble n'être que du passé, représente elle-même quelque chose de stable pour demain et εἰς ἀεί ; la science dynamique ouvre véritablement l'avenir et poursuit le changement même, mais par le moyen de la loi.

C'est un devoir humain par excellence que de chercher le plus de certitudes qu'il est possible, et il n'y a pas d'autre *certitude* vraie que la certitude intellectuelle. Sans doute il faut *aimer* la vérité pour la chercher ; si Pythagore n'avait pas aimé la vérité géométrique, il n'aurait ni découvert son théorème ni immolé son hécatombe ; mais la condition préalable de l'exercice intellectuel n'est pas cet exercice même : tant que Pythagore s'est borné à aimer, il n'a rien découvert. L'amour et la volonté peuvent suppléer dans la pratique à l'imperfection de la connais-

sance, mais ils ne rendent pas certain ce qui est incertain, sinon par une illusion qu'on ne saurait ériger en règle de conduite, ni intellectuelle ni morale. La première règle, c'est la sincérité avec soi-même et avec les autres. Que la foi soit « efficace », cela est incontestable ; mais son efficacité ne constitue pas sa vérité. On peut, au nom d'une erreur comme au nom d'une vérité, transporter des montagnes. Les mahométans ont gagné des batailles à force de croyances fausses. Nous avons souvent des préjugés personnels ou nationaux que nous érigons en besoins universels et permanents de la conscience humaine, sans nous rappeler combien les « exigences de la conscience » ont varié avec les siècles ; nous ne pouvons faire de ces préjugés un critérium de la valeur des théories. L'appel aux besoins moraux n'est légitime que si on les dégage de tous les accidents historiques de race, de milieu, de coutume, et s'ils apparaissent comme vraiment universels. Ils sont alors non pas seulement, comme le dit M. Pollock, « un élément appréciable de l'expérience humaine », mais des formes essentielles de la pensée et surtout de la volonté collectives, κοινὸς λόγος, κοινὴ βούλησις. M. Pollock raconte quelque part qu'il a connu dans l'Inde un brahmane d'une grande sainteté et d'un haut esprit, auteur de savants traités, et dont la figure reflétait la même sagesse sereine « que la figure du docteur Martineau lui-même ». L'objet quotidien de sa méditation n'était cependant ni le bonheur conscient, ni l'immortalité personnelle, mais « la délivrance des illusions de l'individualité et de l'existence finie ». Ces mêmes besoins moraux » sont ceux d'une immense population hindoue, qui renferme tous les rangs, depuis les princes jusqu'aux laboureurs. Rapprochez ces besoins de ceux des chrétiens, vous verrez en somme que l'élément commun est : délivrance de l'égoïsme et aspiration à une vie universelle. C'est le seul point, peut-être, sur lequel pourrait s'entendre un « congrès des religions ».

Ce n'est pas seulement la croyance qui engendre l'action, c'est aussi l'action, le fait accompli et souvent accompli, qui engendre la croyance ; celle-ci, loin d'avoir le droit de toujours juger l'acte, n'est souvent elle-même que le produit de l'acte, de la routine ancestrale. Comment donc donner l'hégémonie à la croyance, qui peut être aussi bien le résultat d'une erreur séculaire et séculairement

pratiquée, que le principe d'une vérité dominant la pratique? « L'esprit, dit Comte, doit être le ministre du cœur, jamais son esclave. » De là la condamnation de toute foi dogmatique et autoritaire. La liberté doit rester l'essence de la croyance, alors même que celle-ci, sous le nom de religion, devient collective et sociale.

VII

LA PHILOSOPHIE DE L'ACTION

Au lieu de tirer, comme on l'a fait, des conséquences sceptiques ou mystiques du travail actuel des esprits sur la valeur de la science, il convient, au contraire, d'en tirer une notion supérieure de la science même et de son rôle. Nous sommes de ceux qui se sont élevés, et depuis longtemps, contre la conception de la science comme purement *représentative*, conception liée à celle d'une intelligence purement *réfléchissante* d'objets indépendants d'elle. Qui soutient que l'idée est force doit soutenir également que science est force, c'est-à-dire action et production, non pas seulement réverbération d'objets.

Une des erreurs de la philosophie et de la science sous la forme intellectualiste que leur avait donnée un faux idéalisme, c'était précisément de méconnaître que philosophie et science ne sont pas uniquement des spéculations, mais encore des actions et productions. Elles le sont non pas seulement par leurs conséquences ou par le but extérieur à elles qu'elles peuvent poursuivre, mais bien en elles-mêmes et par elles-mêmes, dans leur essence propre et dans leur formation. La science, en effet, ne trouve de nouvelles solutions qu'en posant de nouvelles questions, et c'est ici qu'il faut dire : Toute question bien posée est à moitié résolue. Or une question à la nature est toujours une idée de l'esprit, une idée directrice, une idée-force. Tant vaut l'idée, tant vaut la question ; et tant vaut la question, tant vaut la réponse. Quand Platon cherchait dans les choses les formes universelles, quand Aristote y cherchait l'acte individuel et la cause finale ; quand le moyen âge poursuivait la quiddité, l'hæccéité, la forme substan-

tielle, c'étaient là des idées directrices aboutissant à des questions bien différentes de celle que pose uniquement la science moderne : *comment?* Ce sont donc les idées philosophiques qui dirigent la science. En d'autres termes, c'est le développement subjectif de l'intelligence humaine et la conscience qu'elle acquiert de soi qui lui permettent, de poser de nouvelles questions au monde objectif et d'y répondre ; la science du monde est inséparable de la conscience de soi. Il y a là, nous l'avons vu, une évolution dont les deux éléments sont solidaires : il faut se connaître soi-même de plus en plus pour interroger la nature ; il faut connaître de plus en plus la nature pour s'interroger soi-même. Philosophie et science, sans se confondre, sont toujours unies ; le progrès de l'une est le progrès de l'autre : ce qu'est le monde pour notre science, il ne l'est que par le développement de notre conscience ; nous ne pouvons trouver en lui que ce que nous sommes préparés à lui demander par notre propre développement interne. Et non seulement le pouvoir même d'interroger la nature est caractéristique de la pensée, mais encore, après avoir eu l'initiative de la question, la pensée doit le plus souvent avoir celle de la réponse, sous la forme d'hypothèse d'abord, puis sous celle de la vérification, enfin sous celle des applications. Mainte fois nous avons répété, en lui donnant un sens plus large, la parole d'Aristote : Savoir, c'est faire. Bacon a beau dire qu'il faut passivement obéir à la nature pour lui commander ; même dans la physique, on doit reconstruire par la pensée une nature idéale et agir en conséquence, pour vérifier ensuite si la nature réelle coopère à notre action et nous à la sienne. L'imagination précède nécessairement l'expérimentation, et ce qu'on nomme vérité est un concours, une collaboration efficace, non un passif enregistrement d'empreintes inertes. La psychologie est encore bien moins passive que la physique ; elle est, elle aussi, une production de faits, une expérimentation qui combine et provoque des phénomènes. Nous agissons toujours dans les faits psychiques ; ils sont par nous ce qu'ils sont, au moins en partie ; en les observant nous les modifions, parfois même nous les provoquons. — Mais alors, nous dira-t-on, comment y aura-t-il appréhension d'une « réalité indépendante », c'est-à-dire science ? — Nous répondrons que nous ne *créons* pas les faits psychiques, que, si notre effort pour les connaître

par la réflexion les modifie et les altère, c'est en vertu de lois régulières, en vertu d'un déterminisme qui peut être objet de connaissance. En outre, dans les faits psychiques, il y a l'élément sensitif qui est passif, introduit en nous du dehors, objet d'étude possible. Les rapports de nos sensations, de nos plaisirs, de nos douleurs, tout cela est encore objet d'étude. Ce n'est jamais un subjectif isolé que le psychologue examine, car il n'y a pas de subjectif isolé et sans élément objectif; il n'en est pas moins légitime d'étudier les faits intérieurs non en tant que répondant à des objets au dehors, mais en tant qu'expression du subjectif plus profond qui leur est sous-jacent. Si nous ne pouvons pas faire de ce subjectif intime un objet de science discursive, si nous sommes obligés de le prendre comme *donnée* première, encore est-il que nous pouvons nous rapprocher de plus en plus de ce fond reculé et organiser les faits intérieurs par rapport à lui, non par rapport au dehors. C'est ainsi qu'une psychologie est possible, non pas séparée de toute physiologie, mais une psychologie pourtant, ou, quelque nom particulier qu'on lui donne, une connaissance de nous-mêmes tels que nous devenons sous l'action du dehors et tels que nous nous faisons nous-mêmes par la réaction du dedans.

A plus forte raison, dans la philosophie générale, où la vérification proprement dite devient impossible, le caractère actif de l'intelligence est-il manifeste. Quand la science a découvert dans la nature ordre et loi, la nature n'a pas encore acquis sa plus haute valeur ni son plus grand intérêt: pour cela, il faut qu'elle apparaisse en essentielle relation avec l'intelligence même et avec la volonté. C'est, nous l'avons dit, à la philosophie générale qu'il appartient de rétablir cette relation méconnue par le positivisme ; la philosophie seule est l'étude de la réalité même prise sur le fait dans la conscience. — Dans la contemplative ou dans l'active? — Non pas dans la première, qui, par cela même qu'elle contemple et réfléchit, abstrait et altère; mais dans la seconde, où nous sommes tout entiers, où, avec le sentiment de l'action et de la vie pratique, nous acquérons le plus intense sentiment de la réalité. Cette réalité, de plus, n'est pas immobile et comme cristallisée dans le passé, elle est en devenir et prépare le futur; elle enveloppe donc à la fois le *fait* et le *à faire*, le réalisé et l'idéal plus ou moins conscient qui se réalise.

La réaction contre la science positive n'aura pas été inutile : elle aura servi à préparer une philosophie de l'action, où la pensée ne soit plus seulement un reflet et une copie d'un modèle donné intérieurement, mais une création d'effets nouveaux, en harmonie avec ceux qui existaient déjà. Nous croyons donc que, si on attribue une force à l'idée, on peut concilier ce qu'il y a d'exact et dans la théorie intellectualiste de la vérité, qui en fait une « harmonie », et dans la théorie volontariste, qui en fait une « action » ou une « croyance active » : la vérité est simultanément et indivisiblement une harmonie d'actions et d'idées, dont le déterminisme est la manifestation, la volonté n'étant pas plus inintelligente que l'intelligence n'est inactive. Aussi est-ce à la volonté des fins universelles, volonté qui, n'ayant de soi dans la religion qu'une conscience obscure, prend dans la philosophie et dans la science la claire conscience de son but et de ses moyens, qu'appartient vraiment l'hégémonie.

En somme, la question vitale, aujourd'hui, n'est plus d'admettre avec Kant des formes prédéterminées de la pensée ; c'est de savoir, premièrement quelle est la valeur de la pensée même et de la conscience comme expression de la réalité une et universelle, ensuite et surtout quelle est l'action positive de la pensée sur la nature. Ces questions se sont élucidées de mieux en mieux par le progrès de la philosophie. Le monde apparaît d'abord comme objet de sensation, et c'est à ce point de vue que s'en tenait l'ancienne philosophie sensualiste ; pour elle, la sensation pure et brute était la vraie et unique révélatrice. Dès lors, en s'écartant de la sensation, la pensée s'écarterait de la réalité même ; la reflexion serait moins vraie que la spontanéité ; les « idées » seraient plus infidèles que les « impressions » ; plus nous aurions conscience, moins nous serions dans le secret des choses ; à mesure que la pensée monte dans la clarté, le monde descendrait dans les ténèbres. C'est là ce que l'idéalisme contemporain refuse d'admettre. L'élaboration que la pensée fait subir aux matériaux bruts de la conscience n'est pas un écart du cœur de la nature. D'abord, en elle-même et par elle-même, la pensée est déjà une forme supérieure de la réalité ; elle est le réel arrivé à la conscience de soi et d'autant plus réel qu'il a plus conscience. Elle est aussi une *action* réelle, une puissance ac-

quise sur la nature et s'exerçant sur la nature. Enfin, même au point de vue inférieur de la simple *représentation*, nous représentons mieux la volonté universelle quand nous pensons que quand nous percevons, quand nous percevons que quand nous sentons. En effet, par ce progrès de la sensation à la perception, de la perception à la pensée, nous nous mettons en relation harmonique avec un monde supérieur au monde proprement matériel, avec la société des esprits, plus vraie que le conflit des « corps ». Comment l'existence la plus pauvre serait-elle la plus fidèle traduction du monde ? Voici un animal qui n'a que le toucher, un autre qui a de plus la vue : quel est celui qui représente » le mieux la nature ? Si l'œil, a dit le sage, n'était pas plein de soleil, il ne verrait pas le soleil. Le cristal n'est pas meilleur miroir de l'univers que le végétal, le végétal que l'animal, l'animal que l'homme : tout au contraire. L'homme reflète mieux, parce que sa pensée, moins passive, est moins un pur reflet. De même, dans l'humanité, n'est-ce pas la vie la plus morale, par cela même la plus sociale, qui est la meilleure initiatrice du grand secret, ou croirons-nous que l'égoïste, fermé en soi, ait trouvé le mot de l'énigme ? Non. L'idéalisme contemporain admet que, plus la réalité est riche de déterminations supérieures, conséquemment intellectuelles, morales et surtout sociales, plus elle s'ouvre sur la vie universelle. Avec la complexité interne d'un être augmentent proportionnellement ses relations externes : on peut donc dire que, plus la subjectivité est compréhensive, plus aussi l'objectivité est extensive. L'idée n'est pas un pur résidu de l'abstraction, elle est une manifestation de réalités plus hautes ; sa conception même est déjà une coopération consciente à l'œuvre éternelle. En paraissant construire un monde purement intelligible, nous construisons et enrichissons pour notre part un monde réel.

Au-dessus de la réalité présente, et par sa connaissance même, ce sera toujours la tâche de la philosophie que de déterminer ainsi l'idéal, qui n'est que le sens le plus profond et l'anticipation de la réalité future. A ce titre, la « science des idées », selon le mot de Platon, subsistera toujours comme directrice intellectuelle de l'humanité. A elle de tirer les conséquences générales de la science ; à elle de marquer les limites de la science même et, par là, d'entretenir chez l'homme la conscience salutaire de son

ignorance. A elle, au-dessus des faits connus et des faits à connaître, de maintenir la loi suprême de la pensée et de la volonté. Enfin, bien plus que les sciences de « faits », elle contribuera à entretenir dans la société humaine deux sentiments sans lesquels tout progrès social est impossible : l'émotion esthétique et l'émotion morale.

Les nuits, plus belles que les jours,
Ont enchanté des yeux sans nombre.

Plus douce aussi peut-être pour l'œil intérieur est la philosophie avec son obscurité que la science avec sa lumière. Le jour, en nous enfermant dans notre système solaire, borne notre horizon, et, en éclairant les moindres choses, semble supprimer pour nous l'au-delà; la nuit est l'ouverture sur l'infini de l'espace et l'infini des mondes : elle nous replace dans la société universelle. Elle nous fait songer non seulement aux vivants, mais aux morts mêmes, dont, sous d'autres cieux, nous concevons l'immortalité. Par delà le connu et l'incertain elle rouvre le mystère, par delà le fini, l'infini du rêve et de l'espérance. Elle aussi a son spectacle de vie, bien différent de celui que notre soleil nous montre : elle fait évoluer sur nos têtes la grande armée des étoiles, et il semble que nous assistions, non plus à de petits événements terrestres et bornés comme ceux que le jour éclaire, mais à ces incalculables phases de la vie cosmique qui ont pour symbole le déroulement des constellations. Aux étoiles de la nuit ressemblent les idées, si hautes, si lointaines, indécises parfois et scintillantes, dont chacune est un monde perdu au milieu d'autres mondes et cependant en rapport avec eux par la force d'une secrète gravitation. La philosophie, cette nuit infinie semée d'étoiles, est plus belle que le grand jour borné de la science; et c'est sa sublimité même qui fait sa moralité.

LIVRE PREMIER

LES LIMITES DE LA SCIENCE ET L'IDÉE DE L'INCONNAISSABLE

CHAPITRE PREMIER

LA LIMITE OBJECTIVE DE LA SCIENCE
L'INCONNAISSABLE COMME CHOSE EN SOI

I. L'inconnaissable relatif à notre connaissance. Par quelle voie on arrive à le concevoir. — II. L'inconnaissable absolu. Par quelle voie on arrive à le concevoir. Caractère paradoxal de cette conception. La chose en soi X.

C'est par la détermination des limites de la science qu'on arrive à concevoir, sous une forme quelconque, un inconnaissable absolu ou relatif, qu'on oppose aux faits de conscience et au monde phénoménal. La première tâche de l'idéalisme est d'examiner ce que vaut cette limite au monde de l'expérience et de la pensée. Trois thèses sont possibles : 1° On peut dire que nous concevons, comme limite de la connaissance, un inconnaissable dont nous ne savons ni s'il est réel, ni s'il n'est pas réel, ni s'il est possible, ni s'il est impossible. C'est la pure thèse critique, à laquelle Kant lui-même ne s'est point tenu. 2° On peut affirmer que l'inconnaissable n'est ni réel, ni possible. C'est la théorie dogmatique à forme négative, qu'on rencontre chez quelques positivistes récents, chez la plupart des phénoménistes purs, enfin chez les hégéliens. 3° On peut affirmer que l'inconnaissable est objectivement possible ou même réel. C'est la thèse dogmatique à forme positive. Kant finit par y aboutir ; Spencer fait de l' « agnosticisme » la conclusion de toute sa philosophie.

Exposons d'abord la première thèse.

I

Notre connaissance a une limite et du côté de l'objet et du côté du sujet. Mais cette limite peut être conçue de diverses manières, et elle n'offre pas les mêmes caractères selon qu'on l'atteint par la voie des objets ou par la voie du sujet.

Tout le monde convient qu'il y a pour nous des objets *inconnus*, que notre cerveau n'est pas égal au monde. Mais, outre l'inconnu connaissable, peut-il exister de l'inconnu pour nous inconnaissable, c'est-à-dire quelque chose qui ne pourra jamais entrer en relation avec nos organes et nos moyens de connaître, cette chose fût-elle d'ailleurs par elle-même en relation avec autre chose, ou fût-elle en dehors de toute relation? — Selon nous, c'est par une induction tout expérimentale, non par une sorte d'élan mystique (comme celui qu'imaginent certains contemporains), qu'on arrive à poser ainsi un point d'interrogation devant la totalité même de notre expérience et à se demander si le tout de *notre connaissance possible* est le tout de la *réalité*.

Ni les savants, en effet, ni les philosophes n'ont le droit d'oublier que notre connaissance a pour éléments des *sensations* et des *notions*. Or l'expérience nous apprend que la réalité objective n'est pas épuisée par nos sensations, qu'un aveugle ou un sourd n'a aucune perception pour lui révéler une foule de faits qui n'en existent pas moins hors de lui et pour d'àutres ; que nos cinq sens eux-mêmes peuvent n'être pas les seules manifestations possibles du réel ; qu'ils sont d'ailleurs variables avec les individus ; que nos sensations ne correspondent pas toujours à des objets extérieurs, témoin le sommeil ou l'hallucination. De plus, notre science n'a pas primitivement sa fin en elle-même ; la sensation n'a pas à l'origine une valeur cognitive, mais

simplement excitatrice de mouvements vers les objets ou à l'opposé des objets. Les êtres vivants ne sont instruits que de ce qui peut leur être utile, et l'utilité n'exige que des vérités relatives aux sentiments et aux actions, non une science des choses telles qu'elles sont indépendamment de leur effet sur nous et de notre réaction sur elles.

L'expérience et l'induction nous apprennent également que le second élément de toute science, qui est la notion, ne nous révèle par lui-même aucun objet nouveau, mais établit seulement des rapports entre les phénomènes. Les notions scientifiques, étendue, durée, matière, force, masse, mouvement, etc., ont leurs limites au delà desquelles leur application est illégitime et, d'ailleurs, impossible. Elles n'épuisent donc pas, elles non plus, la nature des choses. En voilà assez pour rappeler la science à la modestie.

Expliquer scientifiquement, c'est ramener à des lois, par conséquent à des ressemblances constantes entre les phénomènes. Mais il y a dans chaque chose un élément de différence par rapport aux autres, un *quid proprium*, par exemple ce qui fait qu'un son diffère d'une couleur. Quand même les sciences de la nature auraient ramené à des lois communes (celles des vibrations) les conditions objectives du son et les conditions de la couleur, il resterait toujours ce qui différencie le son de la couleur. L'apparence même de la différence est une différence réelle. Tout ce que notre science peut faire, c'est de combiner des abstractions et des généralités qui, par leur complexité même, se limitent réciproquement et se particularisent. Si vous demandez pourquoi tel homme est devenu aveugle, le physiologiste combinera les lois générales de la vie avec celles des organes spéciaux de la vue ; introduisant sans cesse des lois nouvelles, les entrecroisant comme les fils d'une trame, il se rapprochera peu à peu de l'ensemble concret de circonstances qui a déterminé, je suppose, une paralysie

de la rétine. Mais il n'arrivera jamais à une explication adéquate du fait individuel en ses particularités ultimes : il lui aura seulement substitué une combinaison de généralités de plus en plus enveloppantes. De même, le but de la science psychologique serait la réduction des fonctions mentales, par exemple de la sensation, à leurs éléments ultimes ; mais notre constitution psychique s'oppose à ce que nous puissions saisir les éléments de nos sensations, car nous n'avons conscience que de résultats impliquant une infinité de conditions. Il y a longtemps qu'on l'a dit : point de science de l'individuel. Notre analyse ne peut atteindre les éléments ultimes de la réalité, les derniers existants ou le dernier existant ; elle ne peut saisir ou expliquer les fondamentales qualités qui différencient les êtres.

Non moins que les dernières différences, les dernières ressemblances sont en dehors de nos explications scientifiques. Nous ne pouvons que les prendre pour données. Les phénomènes sont successifs ou simultanés dans le temps et dans l'espace : temps, espace, succession, simultanéité, toutes choses qui nous servent à expliquer le reste et sont elles-mêmes inexplicables pour nous. En un mot, combinant les différences partielles et les ressemblances partielles, nous construisons la science, mais sans pouvoir rendre compte ni de la dernière particularité, ni de la dernière généralité qui relie toutes choses. Il en résulte que, si notre analyse scientifique n'est jamais radicale, notre synthèse scientifique n'est jamais complète.

On le voit, l'inconnaissable relatif à nous, tel que nous venons de l'établir, n'a rien des notions mystiques ou métaphysiques d'autrefois : il ne s'agit plus d'essences, de causes premières, de causes finales, et c'est à tort qu'on a voulu réduire à ces entités l'idée d'inconnaissable. Celle-ci exprime simplement la contradiction de nos fonctions intellectuelles tendant toutes à unifier avec leur incapacité à unifier réellement. C'est

l'idée et le besoin du *Tout* qui, ne pouvant se satisfaire, produit l'idée de l'inconnaissable relatif à nous. Et non seulement nos fonctions cognitives ne parviennent pas réellement à unifier les phénomènes, mais de plus elles ne peuvent elles-mêmes être unifiées. Telle est la véritable antinomie. Considérez l'espace, le temps, la causalité, l'expérience extérieure, l'expérience intérieure, chaque série reste ouverte à ses deux extrémités, et aucune n'est reliée à l'autre ; comment passer de l'espace au temps, du temps à la causalité? Comment passer de l'expérience extérieure à l'intérieure? De toutes parts nous sommes débordés par des infinis, infinité du temps, infinité de l'espace, infinité des causes ; chaque phénomène est le point de rencontre d'une infinité de conditions, de rapports et de lois. Les théologiens et les métaphysiciens de l'ancienne école, a-t-on dit avec raison, ne savaient pas réduire tous les phénomènes aux lois ordinaires de la pensée et aux fonctions cognitives ordinaires, et ils tenaient même pour absurde une semblable entreprise (1). Les philosophes de notre siècle, criticistes, positivistes, évolutionnistes, croient cette réduction possible et en grande partie effectuée, mais ils admettent un inconnaissable dépendant des lois mêmes sous lesquelles et par lesquelles a lieu la réduction : il ne s'agit plus seulement d'un « exercice » imparfait des fonctions cognitives, mais de leur imperfection même. Supposez tous les phénomènes réduits par la science aux lois fondamentales du mouvement et de la sensation, sous le joug de la causalité universelle ; l'ignorance aura-t-elle entièrement disparu ? Le mouvement et la sensation seront-ils par là réduits l'un et l'autre et réduits l'un à l'autre? La série des causes et des effets sera-t-elle compréhensible ? La complète unification des phénomènes, but suprême de la science, sera-t-elle atteinte ?

(1) Voir A. Cardini, *Rivista di filosofia scientifica*, 1891.

Nous n'avons que l'idée de cette synthèse adéquate, idée qui nous sert à critiquer notre science actuelle et à discerner sa limitation. La vraie et entière réalité, en contraste avec le phénoménal, c'est le corrélatif d'un *idéal* de savoir que nous ne pouvons pas réaliser, quoique la conception de ce savoir soit nécessairement mêlée au savoir imparfait que nous pouvons réaliser. L'expérience incomplète nous fait donc concevoir, par induction, une expérience complète, qui serait la conscience même de l'univers.

II

Mais une telle conscience est-elle elle-même possible? La réalité entière est-elle ou peut-elle devenir l'objet d'une pensée? Nouveau problème, qui aboutit à l'hypothèse d'un inconnaissable non plus relatif à nous, mais absolu. Le fait de connaître suppose, en dehors de lui, d'autres faits ou « objets » auxquels il s'applique et dont il est la poursuite. La connaissance n'est donc, peut-être, au sein de la réalité universelle, qu'un phénomène particulier qui arrive à constater, en les reculant toujours, ses propres limites, celles de sa compréhension ou de son extension, et à juger qu'il n'est pas le tout. Qu'y a-t-il au delà? — La réalité totale, avons-nous dit, dont on ne peut d'ailleurs affirmer qu'elle soit un monde transcendant, car elle est bien plutôt l'intégralité de l'existence immanente. Mais, transcendante ou immanente, rien ne nous assure à première vue que la réalité totale soit connaissable, tout au moins dans le sens où nous sommes obligés de prendre ce mot. Rien ne nous assure que cette relation particulière et incomplète qu'on nomme relation à l'intelligence proprement dite, ou connaissance, soit capable d'envelopper, je ne dis pas seulement l'absolu, mais même toutes les relations du relatif, toutes les

mailles du réseau universel. Qui sait s'il n'existe point, dans la nature même, des modes d'existence et d'action, des profondeurs à jamais opaques pour l'œil de toute science ?

Dans cette hypothèse (car ce n'est qu'une pure hypothèse, et pleine de difficultés), la science ne serait plus qu'une approximation. Elle ressemblerait au cercle tracé par un enfant sur le sable. Toutes ses lois seraient, comme ce cercle, des figures plus ou moins grossières. Et par les lois de la science, dans cette hypothèse, on n'entend plus seulement notre science, dont il est clair que les symboles sont imparfaits ; on entend la science portée à sa perfection. Elle aurait beau alors embrasser tout ce qui peut tomber sous ses prises ; elle n'aurait, comme science, embrassé qu'une portion du réel, en laissant échapper la portion non scientifique, la partie ténébreuse et cependant féconde qu'aucun rayon intellectuel ne peut éclairer.

L'existence même du tout, le fait qu'il y a de l'être plutôt que rien, peut ne pas être intelligible non seulement pour notre intelligence, mais pour une intelligence quelconque, fût-elle omnisciente ; car, si les relations de l'existence sont, du moins en partie, objets de science, rien ne prouve que l'existence elle-même le soit. Qui nous assure que l'être des choses ait une raison, qu'il soit explicable, c'est-à-dire que cet effet particulier de l'existence universelle qui se nomme proprement la pensée ait le droit de s'ériger en principe et en explication de l'existence même? Si on vous demandait : le monde est-il *doux* ou *amer*, *bleu* ou *rouge?* vous répondriez que ces rapports à nos sens ne sont pas applicables au tout. Rien ne nous garantit davantage que ce rapport à l'intelligence qu'on nomme explication d'un effet par une cause soit applicable au tout. Il n'est nullement certain que l'univers en son fond ait besoin d'autre chose que de soi pour exister. Ce besoin apparent peut venir de ce que, par un jeu de

notre pensée, nous supposons d'abord le *néant* pour invoquer ensuite une *raison* ou *cause* de l'être. Mais on conçoit qu'il puisse être déraisonnable de chercher une raison de l'être, qui le précéderait en quelque sorte idéalement, et qui, sans être encore elle-même l'être, accorderait à l'être l'autorisation d'exister.

Ce n'est pas, on le voit, par les catégories de cause, de substance, d'action réciproque, que nous avons passé : 1° du connaissable à l'inconnaissable pour nous, 2° de l'inconnaissable pour nous à l'inconnaissable en soi ; c'est simplement par l'idée du *différent*, de l'*autre*, appliquée à l'intelligence et à l'intellection. Cette idée du différent nous est familière. puisqu'elle est la condition même de toute pensée. L'autre que le connu, c'est l'inconnu ; l'autre que l'inconnu connaissable pour nous, c'est l'inconnu inconnaissable pour nous ; l'autre que l'inconnaissable pour nous, c'est l'inconnaissable pour toute *intelligence*. Je suppose ici simplement une chose quelconque différente de toutes celles qu'atteindrait une connaissance possible. Les idées de connaissance, de possibilité, d'impossibilité, de *même* et d'*autre*, sont des extraits de l'expérience. Combiner ces idées, c'est se servir de l'expérience même pour concevoir une hypothèse qui n'est ni contradictoire en soi ni contraire à l'expérience, qui même est conforme à plusieurs données de l'expérience, — par exemple au caractère fragmentaire de nos sens et de notre entendement, — mais qui ne peut, d'autre part, être confirmée par aucune expérience.

L'analyse de l'idée d'*objet* aboutit ainsi à la supposition de ce qui pourrait n'être plus objet, être *autre* que l'objet. L'objet pensé, en effet, étant toujours, comme tel, relatif au sujet pensant, peut ne pas être identique à la réalité entière ; celle-ci peut être différente de tout l'objet pensé. C'est pourquoi nous avons opposé d'abord aux objets de notre perception ces mêmes objets conçus au point de vue de leur nature en eux-mêmes, bien que nous ne les percevions pas à ce point de vue ; puis nous

avons conçu d'autres objets possibles qui ne seraient plus les objets de nos sens et qui ne seraient perceptibles qu'à une intelligence différente de la nôtre. On ne peut en effet démontrer que notre sensibilité, ni même, en général, que la sensibilité soit la seule manière de pénétrer le réel. On ne peut démontrer davantage qu'il y ait effectivement un autre mode d'intelligence. Nous sommes donc ici en présence d'un problème : — Y a-t-il, n'y a-t-il pas des objets que saisirait une intuition *différente* de la nôtre ; et cette intuition est-elle ou n'est-elle pas possible ? Ce problème, quelque insoluble qu'il soit, limite les prétentions de la sensibilité, surtout de *notre* sensibilité, et la réduit à ne parler que pour elle-même au lieu de s'ériger en mesure absolue du réel. Telle est la vraie idée du « noumène », qui doit se définir : l'objet hypothétique d'une intuition autre que l'intuition humaine. Kant s'est arrêté là ; il ne parle pas de ce qui, par une nouvelle et dernière hypothèse, ne pourrait être l'objet d'aucune intuition, ni sensible, ni intellectuelle, ni humaine, ni divine, et serait cependant réel. C'est sans doute que, pour lui, toute réalité est posée dans une intuition, mais on peut se demander, comme nous l'avons fait, si quelque réalité n'est point possible en soi sans intuition ; si la *conditio cognoscendi* est nécessairement identique à la *conditio essendi*. A quoi il n'y a aucune réponse. Le connaissable étant la réalité donnée à une conscience, soit immédiatement et par intuition, soit médiatement et par science, l'inconnaissable absolument inconnaissable est ce qui, par hypothèse, ne pourrait être donné à aucune conscience et à aucune science, ce qui serait intellectuellement insaisissable, soit comme terme, soit comme rapport, ce qui existerait en soi sans exister ni pour autrui ni pour soi. Ce serait l'absolu inconscient, où rien de ce qui constitue la vie mentale ne pourrait se retrouver ; ce serait, par là même, la vraie matière sans aucun mélange d'élément psychique, ni sentante ni sentie. Telle est la conception d'une

réalité absolument inintellectuelle et, du même coup, absolument inintelligible.

On ne peut arriver à cette conception que par la voie de l'*objet*, en le dépouillant successivement de tout ce que le sujet peut y reconnaître d'analogue à lui-même, et en s'efforçant de concevoir ce que Kant appelait un « objet en soi », un objet sans rien de subjectif. Mais on reconnaît bientôt que cette idée même d'objet en soi, dont parle Kant, est inadmissible, parce que le mot d'objet implique encore la possibilité d'être devant la pensée, et qu'il n'y a d'objet que pour un sujet. Aussi faut-il que la machine pneumatique de l'abstraction pousse encore plus loin le vide et arrive à concevoir, non pas un objet en soi, mais une *chose* en soi, qui n'est même plus et ne peut plus être objet pour aucun sujet. Malgré cela, comme c'est en dépouillant l'objet de tout le sujet qu'on aboutit à cette *chose en soi*, on peut l'appeler l'inconnaissable objectif, pour marquer qu'elle est, en quelque sorte, au delà du pôle objectif de la connaissance.

Mais cette réalité qui, par hypothèse, ne pourrait être donnée à aucune conscience et à aucune science, est encore une conception de la pensée, et en ce sens elle reste pensable sous un rapport : elle est, comme nous l'avons vu, la négation de la relation particulière avec tous les moyens de *connaître*, même les plus parfaits, mais elle n'est pas pour cela la négation de tout mode d'*existence*. La notion d'incognoscible s'obtient par une élimination progressive des catégories de la pensée; mais il n'est pas besoin de supprimer la totalité des catégories pour obtenir cette idée d'une réalité impénétrable. Si une chose tombe sous la catégorie du réel (en supposant que ce soit une catégorie), mais échappe à celles de la relation, cause, effet, réciprocité d'action, cela suffit pour qu'elle soit inconnaissable. Si de plus on la soustrait à toute relation avec tous les moyens possibles de sentir, de connaître et de vouloir, pour

tout être doué de sentiment, de connaissance et de volonté, n'est-ce pas encore plus qu'il ne faut pour aboutir à l'incompréhensible ? L'expérience nous apprend que certaines déterminations plus constantes peuvent exister sans d'autres déterminations plus inconstantes ; le sentiment sans la pensée chez les animaux inférieurs, la vie sans une sensibilité à nous appréciable chez le végétal, le mouvement sans une vie à nous appréciable chez le minéral : telles sont du moins les apparences. Dès lors, nous pouvons dépouiller encore les choses d'autres vêtements et leur enlever même celui de la causalité ; nous pouvons dire : — L'être même n'a pas de cause, car où en aurait-il trouvé une ? — On peut supposer (sans savoir d'ailleurs si on ne joue pas avec de pures notions) que, une fois éliminées les catégories d'unité, de pluralité, de totalité, de substance et de mode, de cause et d'effet, la catégorie du réel subsiste encore problématiquement. L'inconnaissable serait alors un réel n'ayant de commun avec tout ce que nous connaissons de réel que de tomber, lui aussi, sous la catégorie de la réalité. Mais il faut qu'il reste à la pensée au moins l'idée d'existence pour qu'elle conçoive une existence autre qu'elle. Il faut aussi qu'il y ait entre elle et cette existence ce caractère commun d'exister. Et c'est ici que se découvre enfin tout ce qu'il y a de paradoxal en cette conception, où la pensée essaie de se supprimer sans y parvenir entièrement, puisque la réalité autre qu'elle aurait encore au moins le droit idéal, sinon le pouvoir effectif, de dire comme nous : Je suis. Il y aurait encore dans cette réalité une sorte d'être intelligible.

Si l'on va jusqu'à dire que ce mot d'existence n'a plus du tout le même sens que pour nous, c'est avouer que l'inconnaissable absolu est pour nous le néant. Voici alors, en dernière analyse, le fidèle signalement de cet inconnaissable absolument inconnaissable, roi fainéant de l'abstraction :

Il n'a ni étendue ni durée.

Il n'est ni unité, ni pluralité, ni totalité.

Il n'est ni affirmation, ni négation, ni délimination.

Il n'est ni possibilité ou impossibilité, ni réalité pour nous pensable, ni nécessité.

Il n'est ni substance ni mode, ni cause ni effet, ni réciprocité d'action.

Il n'est, enfin, ni sentiment, ni pensée, ni vouloir.

Bien plus, comme toutes les notions qui précèdent sont des relations du connaissable éliminées de l'inconnaissable absolu par voie de négation, et que la négation est elle-même, comme l'affirmation, un rapport intellectuel, nous ne pouvons dire à bon droit que l'inconnaissable *n'est pas* unité, pluralité, cause, effet, etc. Il faudrait écrire à son sujet un nouveau *Parménide*, et le résultat final serait que le silence seul l'exprime, ou même ne l'exprime pas plus qu'autre chose.

Que cet X élevé à sa plus haute puissance soit réel, qu'il ne le soit pas, qu'il soit possible, qu'il ne le soit pas, que nous puissions, nous, ou que nous ne puissions pas nous en faire une représentation quelconque ; qu'il soit ou qu'il ne soit pas en une relation quelconque avec le connaissable ; que cette relation, en supposant qu'elle existe, soit une absolue antithèse ou un accord entier ou partiel ; que le connaissable puisse ou ne puisse pas être considéré comme une manifestation, un effet, un mode, un symbole de l'inconnaissable : ce sont là toutes choses dont nous ne pouvons rien juger, ni dans un sens ni dans l'autre. Nous n'avons plus qu'à nous taire et, si possible, à ne plus penser. C'est le suicide de l'intelligence.

CHAPITRE II

LA LIMITE SUBJECTIVE DE LA SCIENCE
L'INCONNAISSABLE DANS LE SUJET SENTANT ET VOULANT

Impossibilité de concevoir un sujet en soi, si on entend par là le sujet pensant. — Conscience immédiate du réel et de l'*en soi en nous*. — La sensibilité et la volonté irréductibles. Critique des théories de Münsterberg, de W. James et de M. Ribot. — Limite de la science du côté du *sujet*.

Passons maintenant à l'analyse du sujet, c'est-à-dire de l'être, quel qu'il soit, qui a conscience.

Dans le sujet, nous rencontrons d'abord la représentation. Tant qu'on reste en ce domaine, la dualité du sujet et de l'objet, du représentant et du représenté, est infranchissable. Si on n'entend par objet que ce qui est représenté à un sujet pensant, nous avons déja vu qu'il n'y a point d'objet sans sujet ; si, d'autre part, on n'entend par sujet que ce qui connaît, ce qui se représente, il n'y aura pas davantage de sujet sans objet, de « représentatif » sans « représenté ». De même donc qu'il ne peut exister d'objet en soi, de même il n'y a point de sujet en soi, si on désigne par là un sujet *pensant*. Mais le monde de l'intelligence est-il le monde entier ? De même qu'au delà des objets pensés il peut y avoir une réalité en soi, de même, au delà du sujet pensant et intelligent, ne peut-il y avoir une réalité en nous qui existerait indépendamment de la représentation ? Ainsi revient le problème de l'inconnaissable,

que nous devons examiner sous ce nouvel aspect.

Ce qui frappe de relativité notre science objective, ce qui l'empêche d'atteindre ce que les réalités sont en elles-mêmes, c'est qu'elle est une connaissance médiate (ayant lieu par le moyen de nos sensations) et simplement représentative (nos sensations n'étant que les signes de réalités extérieures à elle). Mais la connaissance de ce qui est donné dans la conscience est-elle médiate et représentative ? S'il en était ainsi, aucune connaissance ne serait possible, puisqu'elle supposerait toujours des intermédiaires et que nous ne pourrions jamais arriver à rien connaître directement. Il faut donc qu'il y ait, dans notre conscience, des choses immédiatement saisies. Reste à savoir lesquelles. Nous ne saurions admettre, en effet, comme on l'a soutenu, que *toute* connaissance des phénomènes donnés dans la conscience soit absolue. Cela n'est vrai que des choses données dans l'intuition *actuelle*.

Quand j'éprouve une sensation, au moment même où je l'éprouve, j'en ai la conscience et je la sens telle qu'elle est en tant que sensation. Qu'elle réponde ou ne réponde pas à quelque *objet* extérieur, qu'elle le représente fidèlement ou avec inexactitude, qu'elle ait telles ou telles *relations* en dehors d'elle-même, peu importe ; en tant que sensation de chaud ou de froid, de bleu ou de rouge, de son ou d'odeur, elle est ce qu'elle est et se sent comme elle est au moment précis où elle est. Elle offre, au point de vue de la *ratio cognoscendi*, ce caractère d'élément absolu dont Descartes prescrivait la recherche. Ici, il n'y a pas même encore un sujet distinct d'un objet et en relation avec lui, mais réalité immédiate d'un certain état conscient qui, comme tel, se suffit et se saisit lui-même. Dire que cette réalité est une simple « apparence », ce serait sortir d'elle pour la comparer à autre chose, par exemple à un objet qu'elle est censée représenter, à une cause dont elle est l'effet, etc. ; ce serait considérer ses relations externes. En elle-même,

la sensation n'est pas proprement *apparence ;* je ne puis même pas dire qu'elle m'apparaît à moi, car ce serait la mettre en relation avec un certain *moi* distinct d'elle, devant lequel elle se trouverait comme devant un miroir et où elle viendrait se réfléchir. Le *moi* est une conception ultérieure, qui suppose une série liée d'états de conscience en relation mutuelle, offrant des caractères communs et permanents.

L'intuition consciente précède également toute pensée d'*objet* et de rapport à l'objet. Une *idée* proprement dite ne peut sans doute être déterminée, avoir une qualité, être telle ou telle pensée, sans être la pensée de telle ou telle chose, qui seule lui donne un contenu; mais, si cela est vrai des idées, en est-il de même pour tout état de conscience, plaisir, douleur, besoin, effort, appétition ? Nous ne le croyons pas. On peut souffrir subjectivement sans aucune considération d'objet, sans aucune relation avec une cause, avec un but, etc. Il se mêle sans doute à nos souffrances, — chez nous, êtres pensants, — des perceptions déterminées, des idées déterminées, des relations déterminées ; mais on peut concevoir un être souffrant et réagissant contre sa souffrance sans penser à rien. Il souffre, et c'est tout. Tels sont peut-être les animaux inférieurs. La vie purement affective de la période intra-utérine, les affections « sans intuition », comme disait Ampère, qui nous viennent du fond de nos organes sans éveiller rien de représentatif, sans pouvoir même être localisées ; le moment voisin de la syncope où on se sent affreusement souffrir sans plus rien se représenter ; les états affectifs sans perception ni idée que produit le premier éveil des organes génitaux ; la tristesse ou la joie sans cause qui précède et annonce des maladies mentales, la peur morbide, l'irritabilité sans motif, les excitations agréables du haschich produisant, avant de se traduire en idées, « un sentiment de bonheur » qui n'est lié à aucune perception, à aucune pensée : tous ces faits, dont on

trouvera cent exemples chez Maine de Biran, chez Schopenhauer, chez M. Ribot (1), confirment l'existence d'une vie purement affective. Ce n'est pas parce qu'un animal comme l'amibe perçoit quelque chose d'extérieur qu'il souffre, mais c'est parce qu'il souffre qu'il arrive (s'il y arrive) à discerner vaguement quelque chose d'extérieur. Le plaisir et la douleur ne doivent donc pas être appelés des « représentations » ni même des « présentations ».

Nous ne l'ignorons pas, beaucoup de psychologues contemporains, tels que Münsterberg et William James, prennent pour accordé que la conscience est purement et simplement un faisceau de « présentations ». Mais, s'il est vrai que la partie cognitive de la conscience a pour éléments des sensations ou, si l'on veut, des présentations, est-il admissible que le jouir et le souffrir, d'une part, que le désirer ou le vouloir, d'autre part, soient réductibles en entier à des présentations d'objets qui vont et viennent devant le miroir de la conscience, à des arrivées et à des départs de peintures objectives? Ce sensualisme est la forme dernière de l'intellectualisme ; il n'en est pas pour cela mieux démontré.

L'expérience et les inductions sur le sens de l'effort, efférent ou afférent, ne sauraient ici nous éclairer. Soit un centre de cercle dont peuvent partir des mouvements en tous sens, selon tous les rayons possibles, vers tous les points possibles de la circonférence : aucun mouvement ne pourra être entièrement déterminé que par le centre et par le point de la circonférence auquel il aboutit. Il y aura donc toujours un élément périphérique, mais l'existence de cet élément n'empêchera pas le moins du monde celle de l'élément central. Pour mouvoir le bout de l'index de la main droite vers une touche de piano, il est clair qu'il faut que je me représente la touche, et les sensations musculaires du bout de l'index au

(1) *Revue scientifique*, 8 juillet 1893.

moyen de leurs signes locaux, enfin toutes les sensations concomitantes de la peau, des tendons, etc. Il y aura donc nécessairement des souvenirs de sensations périphériques dans mon idée de mouvoir l'index droit. Qu'on institue dans les laboratoires de psycho-physiologie les expériences les plus ingénieuses à ce sujet, le résultat final est connu d'avance : on trouvera des sensations centripètes, et encore des sensations centripètes. Mais qu'est-ce que tout cela pourra prouver, sinon que chaque mouvement suit un rayon et se dirige vers un point de la circonférence? S'ensuit-il qu'il n'y ait pas toujours un autre élément, à savoir le centre qui sert de point de départ ? Il ne suffit pas de se représenter la touche du piano pour mouvoir le doigt, il ne suffit pas non plus de se représenter le doigt : il faut se représenter le mouvement du doigt, par conséquent le *commencer*, par conséquent sentir déjà en retour quelques-unes des sensations centripètes qui accompagnent l'innervation du doigt ; il reste donc toujours à savoir si, en se représentant vivement et en désirant le mouvement du doigt, ce qui en est le commencement, on ne *réagit* pas déjà par des mouvements tout cérébraux et non encore musculaires, très différents des mouvements centripètes de la sensation passive.

— L'état de conscience, dit-on, n'est que sensation, car, si le mouvement part d'un centre vers la périphérie, c'est qu'il a été communiqué de la périphérie au centre par une voie plus ou moins directe. — Mais que diriez-vous si on vous répliquait : — L'état de conscience n'est que volition, car, si le mouvement vient de la périphérie, il repart toujours du centre, où il a été élaboré. Un état de conscience peut toujours être déclaré sensation passive par rapport à son origine centripète ; mais il peut toujours, en même temps, être considéré comme une modification du vouloir, par rapport au terme vers lequel se dirige la réaction centrale. Le

plus logique, c'est donc de dire : Tout état de conscience est passif et actif, et ses deux côtés se distinguent toujours plus ou moins nettement pour la conscience. C'est même là la distinction fondamentale, qui se retrouve sous toutes les autres. Elle existe en germe dans chaque centre cérébral, elle existe amplifiée dans le cerveau tout entier vibrant : et de là viennent nos idées de passivité, d'activité.

Certes, la volonté est pour nous insaisissable à l'état pur et isolé, puisque, dès qu'elle agit, elle rencontre quelque chose de déterminé qui, une fois représenté par la mémoire, devient objet ; mais le vouloir immédiat, c'est-à-dire la tendance, le besoin, l'appétition, n'en constitue pas moins le fond permanent de la conscience et se distingue fort bien des objets variables auxquels il s'applique. Jouir et souffrir n'offrent jamais un caractère d'absolue passivité : nous ne pâtissons pas sans avoir en même temps conscience d'agir et de réagir, de consentir ou de ne pas consentir, de désirer ou de repousser, de lutter pour la vie, de triompher ou de succomber dans la lutte ; et c'est là vouloir. On dira : — Non, c'est simplement l'apparence consciente des mouvements corporels.— Toujours est-il que cette apparence existe et a le droit d'entrer en ligne de compte, puisqu'elle est la seule chose directement et immédiatement appréhendée. Mais est-ce vraiment une simple apparence? Pour la conscience, qui saisit seule quelque chose d'incontestable, ce ne sont pas les mouvements corporels, phénomènes tout objectifs et extérieurs, qui sont primitivement donnés comme réels : ce sont les faits intérieurs de plaisir ou de peine, avec les faits inséparables d'appétition ou d'aversion. Le psychologue n'a donc pas le droit de passer ici du point de vue subjectif, seul certain et primordial, au point de vue objectif, qui précisément ne peut nous révéler les choses en elles-mêmes, mais seulement dans leur apparence pour nous. Notre propre corps, comme Scho-

penhauer l'a fort bien montré, n'est encore que notre premier *objet*, notre première et constante représentation; mais le sentiment intime de l'existence, de la vie, de la tendance à persévérer dans l'être, sentiment inséparable du corps même, n'est plus un objet; c'est ce qui nous est proprement intérieur, c'est ce qui est saisi immédiatement en nous et en soi. Le nom de volonté désigne la conscience de cette tendance essentielle et primordiale. Le mouvement corporel est, comme dit Schopenhauer, la volonté objectivée, représentée dans l'espace pour un spectateur, et la volonté est l'organisme vu du dedans; elle est l'élément moteur en ce qu'il a d'interne, le besoin de bien-être qui anime l'organisme.

Selon M. Ribot (*Revue scientifique*, juillet 1893), les phénomènes de la vie affective offrent un double aspect : « un aspect objectif et *actif* », les mouvements, fond de la vie affective, « un aspect subjectif et *passif* », les sentiments de plaisir ou de douleur, qui ne sont que « la partie superficielle », les « signes » et « indices ». — Cette théorie transporte, comme on voit, toute l'activité et la réalité même dans les mouvements corporels, pour ne laisser à la conscience que le rôle de refléter ces mouvements sous l'apparence interne de la jouissance ou de la souffrance. Selon nous, les mouvements qui conditionnent et accompagnent le plaisir ou la douleur n'en sont pas le « fond », car ils appartiennent au monde externe, au monde des objets; ils restent des représentations toutes passives tant qu'on n'y projette pas quelque chose d'analogue à la seule activité dont nous ayons un sentiment quelconque, la tendance psychique, le vouloir. — La tendance, dit M. Ribot, n'a rien de mystérieux, elle n'est qu'un mouvement ou un arrêt de mouvement. — Oui, objectivement; mais le subjectif de la tendance est un sentiment de conflit tout à fait spécifique et irréductible à de simples représentations objectives; celles-ci l'accom-

pagnent toujours, lui donnent un cadre et une couleur particulière, mais ne le constituent pas. Quant au plaisir et à la douleur, rien de moins « superficiel », puisque tout notre être y est engagé en ce qu'il a de plus intime, au lieu de se borner à représenter les objets du dehors ; rien aussi de moins « passif », puisque nous ne pouvons pâtir qu'à la condition d'agir et de réagir, et que la souffrance, en particulier, est une lutte, une opposition réalisée et sentie. Plaisir et douleur sont la volonté même dans son rapport avec les obstacles qu'elle rencontre. Ils sont plus que des « signes » ou « indices » de mouvements organiques, plus même que des *représentations* d'objets ou de mouvements : ce sont des affections immédiates et des états profonds de la volonté.

Il nous semble donc que la théorie de M. Ribot est un passage non justifié d'un point de vue à un autre, du mental au physique, de l'immédiatement donné à ce qui n'est donné que médiatement ; et c'est en même temps une manière de préjuger, dans le sens mécaniste, la question philosophique des rapports du physique et du mental. Au point de vue de ces rapports, nous modifierions la formule proposée par M. Ribot et nous dirions : — Les phénomènes de la vie affective et volitive, plus profonde que la vie représentative, offrent un double point de vue : un aspect objectif et *passif*, les mouvements, objets de représentation dans l'espace ; un fond subjectif et *actif*, seul immédiatement donné et seul saisi en lui-même, la tendance à l'être et au bien-être, le vouloir, dont le plaisir ou la douleur sont la satisfaction ou la non-satisfaction.

Ce vouloir immédiat et spontané n'a pas besoin de mémoire ni de représentation pour se produire et pour se sentir. Il est conscience directe et subjective, où l'objectif ne s'introduit qu'ultérieurement par la réflexion. Ou plutôt, il est la mise actuelle en conflit du sujet *réel* et de l'objet *réel*, sans que ni l'un ni l'autre soit encore

pensé ou *pensant;* en d'autres termes, il est la primitive *réalisation* du sujet et de l'objet dans leur antithèse, sans en être encore l'*idéation* ; il rend seulement cette idéation possible et même inévitable par le dédoublement qui s'opère dans la conscience : deux pôles s'y produisent aussitôt, l'un passif, l'autre actif. Le courant de la vie, en passant, détermine une double orientation comme dans l'aiguille aimantée. Il y a alors réflexion de la volonté sur elle-même et représentation d'autre chose. Outre l'*en soi* du vouloir et du sentir actuel, un autre *en soi* est conçu par analogie, une autre *réalité* : celle de la chose résistante qui devient pour la pensée objet, non-moi, mais que la pensée ne peut évidemment saisir comme *chose en soi*. C'est donc bien par la volonté que le réel se pose de fait et, en même temps, subit de fait une réalité qui lui est opposée ; puis la pensée, réfléchissant sur cette position et opposition primitives, affirme le sujet et l'objet ; mais, à elle seule, elle ne pourrait établir entre eux une distinction *in re*, le sujet pensant n'existant que par l'objet pensé, et l'objet, comme tel, que par le sujet pensant. Réduite à soi, la représentation serait un véritable cercle vicieux, roulant du sujet à l'objet : si les deux sont différents, on ne peut plus dire ni que l'un soit vraiment connu, ni que l'autre soit vraiment connaissant ; s'ils sont identiques, on ne comprend plus le dédoublement en deux termes, et on est enfermé dans un idéalisme absolu, égoïste. Nous resterions donc par la pensée dans le pur *idéal*, tandis que, par la volonté sentant et réagissant, nous prenons pied dans le réel. Si ce fait premier est inexplicable, étant irreprésentable objectivement, ce n'est pas une raison pour le nier : une réalité n'est point forcée, pour exister en soi et en nous, d'être un objet présenté à l'intelligence proprement dite, comme un étranger dans un salon ; elle ne peut, au contraire, devenir objet qu'à la condition d'exister d'abord indépendamment de la présentation. C'est ce

qu'on oublie sans cesse. Toutes les métaphysiques sensualistes et intellectualistes se débattent vainement dans le champ clos de la représentation, sans comprendre que ce qui est sous la sensation et l'intelligence, comme plus profond et plus primordial, le *punctum saliens* de la vie sans lequel la sensation représentative et l'intelligence représentative seraient elles-mêmes impossibles, ce sont les actes et états spontanés de la volonté, qui existent immédiatement pour eux-mêmes en tant qu'efforts, plaisirs ou peines. Nous ne pouvons descendre au delà en nous.

Au reste, par subjectif *pur*, nous n'entendons pas *isolé*. Nous avons vu que le vouloir a toujours un point d'application qui, pour la pensée, deviendra *objet ;* mais, encore une fois, le vouloir, le jouir, le souffrir, en eux-mêmes, n'ont pas besoin pour agir ou pâtir de *penser* l'objet auxquels ils s'appliquent ou dont ils subissent l'influence. C'est au contraire parce que l'action et la passion ont eu lieu que la pensée de l'objet devient possible par réflexion et représentation. Alors aussi l'inexactitude de la représentation devient possible, tandis qu'elle ne l'est pas pour le vouloir actuel et spontané, pour le jouir ou le souffrir. C'est grâce à cette réalité primordiale, dont la conscience est la conscience même de la vie et de l'existence, que nous pouvons ensuite penser et, pour cela, opposer un objet au sujet. L'objet n'est primitivement *donné* que dans son opposition à notre volonté et à notre sensibilité, nullement comme objet d'*intelligence contemplative*.

L'« en soi », que l'on place tout entier hors de nous, n'est au contraire, à notre avis, qu'un extrait et un abstrait du « pour soi » ou du « pour nous ». C'est parce que, dans tout être sentant et voulant, il y a des états et des actes qui existent immédiatement pour eux-mêmes, sans admettre l'opposition possible du paraître et de l'être (leur être même étant leur paraître), c'est pour cela, dis-je, que nous arrivons à concevoir d'une

manière générale l'existence réelle. Et chacun de nous n'existe en soi que pour lui-même. Chacun de nous, en même temps, existe pour autrui, mais non plus comme il est en soi et pour soi. Enfin, nous avons l'expérience d'objets qui agissent sur nous et existent pour nous sans nous *paraître* exister aussi pour eux. Ce sont les objets matériels. De là la conception toute problématique, abstraite, et probablement fictive, d'objets existant en soi sans exister ni pour soi ni pour autrui : ces malheureux dormiraient éternellement dans un abîme d'être identique au non-être, — qui n'est sans doute qu'un gouffre creusé par notre pensée dans son propre sein.

Ajoutons que l'*en soi donné à soi*, le seul dont nous puissions affirmer l'existence, est un *en soi* instantané, une pulsation actuelle de la vie. C'est ce que Schopenhauer n'a pas reconnu : il fait de la volonté, saisie en nous par nous, saisie par les autres en eux-mêmes, un seul et même principe universel, identique dans tous les êtres, permanent, indéfectible, éternel. C'est le panthéisme de la volonté. Mais notre *en soi* ne se saisit pas ainsi comme le principe de l'univers : il n'est qu'un éclair de lumière interne, chaude et vibrante.

Il est par cela même *conscience* du réel, mais est-il *science?* — Si la science est la possession intuitive d'un terme quelconque indépendamment de tout rapport, la conscience immédiate est la science même, puisque le rapport suppose des termes et que ces termes sont toujours des intuitions données dans la conscience ; l'incertitude de ces dernières entraînerait l'incertitude de tout le reste. Mais, si on restreint le mot de science à l'aperception des rapports et des raisons, il n'y a pas encore science dans la conscience spontanée et directe.

Si tout se réduisait dans la conscience à des relations d'objets, notre conscience pourrait, en perfectionnant ses connaissances, arriver à une pleine connaissance

de soi, et à une connaissance par raisons ; conscience, en d'autres termes, pourrait tout entière devenir science objective. Mais c'est ce que personne n'a le droit d'affirmer. La science objective n'est qu'un certain mode et un certain emploi de la conscience, avec une certaine relation à autre chose qu'elle ; mais qui nous assure que la conscience entière puisse se réduire à une connaissance de ce genre ? Simple préjugé intellectualiste, qui se retrouve jusque dans le sensualisme. Connais-toi toi-même, dit Socrate ; il en parle à son aise : il est possible que le fond de la conscience soit scientifiquement inconnaissable, que le vouloir, que le jouir ou le souffrir, explicables sans doute dans leurs relations objectives avec leurs antécédents, leurs concomitants, leurs conséquents, en un mot, dans leur déterminisme, soient en eux-mêmes et comme tels différents de l'intelligence, par conséquent réfractaires à notre subséquente opération intellectuelle. En d'autres termes, il est possible qu'une des fonctions particulières de notre conscience, et une fonction qui est essentiellement *objective*, ne puisse pas rendre compte de toutes les autres en ce qu'elles ont de *subjectif*. En fait, dans la conscience que nous avons de nous-mêmes, le sujet *réel*, celui qui veut et sent, déborde énormément le sujet représenté et devenu *objet;* ce que nous apercevons de notre moi est loin d'épuiser notre réalité entière. Il y a un arrière-fonds de sentiment, de désir et de vie qui ne peut venir sous l'œil de notre science. Nous discernons dans la masse sentie un élément que nous *pensons*, mais il est faux que, dans la conscience réfléchie, l'objet aperçu soit jamais identique au sujet entier, le pensé à l'existant. Je suis, à chaque instant, plus que le moi auquel je peux penser.

La science proprement dite, la science objective et explicative a ainsi une seconde limite, et celle-là tout immanente, du côté du sujet conscient, à savoir la conscience même. Nous ne pouvons expliquer la cons-

cience par quelque élément plus primitif. Il faudrait pour cela traduire en termes de notre conscience quelque chose d'antérieur ou de supérieur à notre conscience. Celle-ci a sans doute des conditions différentes d'elle-même qui déterminent son apparition, mais, en tant que conscience, elle est pour nous absolument inexplicable. Il n'y a pas de *genre* plus général dans lequel nous puissions la faire rentrer, d'autre part, elle n'a pas de *différence propre* qui nous permette de la définir par rapport à d'autres objets du même genre : elle est donc pour nous une donnée première et une donnée qui se donne à soi. Ses fonctions essentielles, intelligence, sensibilité, volonté, sont également irréductibles. L'intelligence eût-elle tout expliqué objectivement, il lui resterait encore à s'expliquer elle-même : la connaissance est la limite de la connaissance. A plus forte raison, ce qui est le fondement de l'intelligence, le sentiment et le vouloir, est-il une limite de la connaissance proprement dite. Les lois de la volonté et de la sensibilité n'en expliquent que le processus, non l'origine ni la qualité caractéristique. Il y a donc un inconnaissable relatif à nous, auquel on arrive par la voie du sujet, mais qui n'est plus, comme l'inconnaissable objectif, également inaccessible et à la science et à la conscience. En un mot, par la voie du sujet, le dernier terme qu'on puisse atteindre, c'est ce qui est immédiatement donné à notre conscience sans pouvoir être expliqué par notre science ; c'est ce qui est saisi par l'intuition comme terme existant en soi et pour soi, sans être saisi par l'entendement dans ses rapports et ses conditions d'existence. C'est le réel senti, ou plutôt sentant et agissant.

On dira que, dans cette voie du sujet, on peut faire encore un pas de plus, comme dans la voie de l'objet, et supprimer tout ce qui reste de subjectif, tout ce qui reste de conscient, pour arriver ainsi à une *chose* en soi. Sans doute, mais alors ce sera toujours la même « chose

en soi » que tout à l'heure (1) ; et, en réalité, c'est une sorte d'objet qu'on cherche alors dans le sujet même, sans l'y trouver. La vraie *chose* en soi est l'inconnaissable objectif, non subjectif.

En résumé, *l'objet connu* ou connaissable n'est pas certainement adéquat à la *réalité* extérieure; d'autre part, le *sujet connaissant* n'est pas complètement adéquat à sa propre réalité intérieure, à tout ce qu'il est quand il veut, jouit ou souffre. Enfin, le rapport du sujet connaissant à l'objet connu n'est qu'un rapport particulier qui, n'épuisant peut-être pas en nous-mêmes tous les rapports possibles ni notre réalité entière, les épuise sans doute encore moins hors de nous et dans le tout. Telle est la vraie thèse critique. Elle doit, à notre avis, se résumer en deux points : 1° l'inconnaissable absolument inconnaissable, c'est-à-dire l'inconnaissable objectif, n'est pour nous qu'un problème sans réponse, une sorte d'entreprise de la pensée sur elle-même pour tâcher de penser sa propre suppression; 2° l'inconnaissable relatif de la conscience et de la volonté nous est subjectivement donné comme constituant notre réalité même.

On arrive ainsi, en définitive, à supposer quatre manières principales d'exister : 1° le réel qui existerait en soi sans exister ni pour soi ni pour autrui, la matière absolue, un pur fantôme; 2° le réel qui existerait en soi et pour autrui, sans exister pour soi, la matière relative, les corps sentis et supposés insensibles, vieille notion bâtarde qui tend à disparaître; 3° le réel qui existerait en soi et pour soi, mais non pour autrui : les consciences individuelles supposées impénétrables l'une à l'autre; 4° le réel qui existerait en soi, pour soi et pour autrui (l'esprit absolu, embrassant tout).

(1) Voir chapitre précédent.

CHAPITRE III

LA NÉGATION DOGMATIQUE DE L'INCONNAISSABLE

Examen des arguments qui aboutissent à une négation formelle de tout inconnaissable. — M. Renouvier. — M. Hodgson.

Il est des philosophes qui *nient* dogmatiquement tout inconnaissable et même toute réalité en soi. Ce sont d'abord les néo-criticistes, qui disent avec M. Renouvier : « Il faut pouvoir comprendre que *la chose en soi*, *en soi*, c'est-à-dire en tant que *n'apparaissant pas*, cependant *apparaît*. Et la contradiction est déjà là. » M. Renouvier ne crée-t-il point lui-même la contradiction? On ne suppose pas qu'une chose apparaisse en tant qu'elle est en soi et en tant que n'apparaissant pas ; on dit que notre pensée *conçoit* comme possible problématiquement une chose qui, d'un côté, serait en soi sans être pour nous, et de l'autre *nous* apparaîtrait, ou, mieux encore, une chose en soi qui ne *nous* apparaîtrait pas du tout, des apparences et une réalité inconnue qui n'a peut-être aucun rapport avec le monde des apparences.

C'est jouer sur les mots que de chercher une contradiction dans ce jugement : il est connaissable pour moi qu'il peut exister de l'inconnaissable pour moi. Rien n'empêche d'avoir des raisons déterminées qui aboutissent à poser, *hypothétiquement*, la possibilité d'une chose échappant à toutes les déterminations de notre intelligence. C'est là simplement concevoir une limite

de la connaissance ; or, concevoir ses limites, ce n'est pas les dépasser, c'est au contraire rester en deçà. Dire que l'Himalaya est inaccessible, ce n'est pas parler comme si on en avait fait l'ascension ; dire que la réalité *peut* être en partie inaccessible à l'intelligence, ce n'est pas davantage, par une contradiction flagrante, la supposer accessible. Il reste bien convenu que je ne puis, moi, rien penser en dehors des conditions de ma pensée, mais il s'agit précisément de savoir si l'idée d'une *réalité* indépendante de ma *pensée* et de ses conditions n'est pas le produit ultime de ma pensée.

Les arguments de M. Renouvier pourraient s'appliquer à l'existence d'autres consciences. « La représentation, dit-il, n'implique rien de plus que ses propres éléments. » Oui, en un sens, la représentation de votre existence, à vous, comme être existant en soi-même et non en moi, n'*implique* rien de plus que ses propres éléments, qui sont tous en moi. Cependant, puisque j'admets votre existence réelle, il faut bien reconnaître que ma représentation peut, en un certain sens, *impliquer* autre chose qu'elle-même et ses éléments, un « autrui ». Si je ne pouvais sortir de moi pour concevoir la possibilité de réalités indépendantes de moi, comment arriverais-je à sortir de moi pour concevoir d'autres consciences, qui ne peuvent jamais se représenter pour moi que dans ma conscience ? Il est vrai que ces autres consciences sont une répétition de ce que je connais, et par là sont concevables et déterminables d'après moi-même. Mais, dans l'idée de réalité inconnaissable, il y a une première chose concevable, c'est la notion d'une *réalité* différente de moi ; et une seconde chose concevable, mon impuissance à me représenter sa nature par nos moyens de connaître c'est-à-dire par les catégories de la relation et de la causalité. — Ce n'est là qu'une *idée*. — Sans doute : il s'agit de savoir, non si j'atteins l'inconnaissable (ce qui est contre l'hypothèse), mais si j'en ai l'idée, s'il est pour moi un problème.

« Le mot *représenté*, ajoute M. Renouvier, qu'on est obligé d'employer, ou tout autre équivalent, *pensé*, *conçu*, *intelligible*, témoigne de l'impuissance où l'on est de dépasser les représentations (1). » Certes, il faut bien *concevoir* pour concevoir l'existence possible d'une réalité indépendante de notre conception même; il y aurait contradiction si nous voulions la connaître comme existant ou n'existant pas, comme de telle nature ou de telle autre ; mais il n'y a aucune contradiction à se demander si toutes les choses que nous pensons sont adéquates à la totalité du réel et du possible, totalité que nous pensons aussi, mais que nous pensons comme n'étant pas notre pensée (concept négatif) ou comme n'étant pas *uniquement* notre pensée (concept limitatif). Bref, une chose ne peut être *connue* en soi, ce qui serait contradictoire, mais elle peut être *conçue* comme existant en dehors de notre connaissance.

M. Hodgson, qui nie également l'inconnaissable, appelle « pont philosophique », en souvenir de la fameuse proposition de Pythagore, le double théorème suivant :

1° Toute conscience révèle l'être.

2° Tout être est révélé dans la conscience.

Preuve du numéro 2 : « Essayez de penser un être qui ne soit pas le contenu d'un acte de conscience, révélé dans la conscience, et vous pensez à cet être comme contenu d'un acte de conscience dans l'acte même par lequel vous essayez de le penser comme n'étant pas le contenu d'un acte de conscience. C'est pourquoi penser l'être comme non révélé en conscience implique contradiction (2) ». Le paralogisme est visible. L'être conçu par moi comme n'étant pas le contenu d'une conscience devient, dit-on, le contenu de ma conscience. Avec ce raisonnement, on démontrera que vous êtes

(1) Renouvier, *Premier Essai*, § 5.
(2) *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. II, n° 1, part. II.

contenu dans ma conscience et n'existez nullement en dehors, puisque vous concevoir comme non contenu dans ma conscience, c'est vous contenir dans ma conscience.

L'inconnaissable est un pseudo-problème, a-t-on dit encore, comme tant d'autres questions métaphysiques qui sont une confusion de mots et qui posent des énigmes artificielles (1). — Le problème de l'inconnaissable *absolu* peut être en effet un pseudo-problème, et, en tous cas, c'est un problème insoluble. Mais se demander si l'énigme du monde et de l'existence est « purement scientifique » ou si elle est « hors des prises de l'esprit humain », ce n'est nullement là poser « une question qui n'existe pas en réalité ». Nous doutons qu'ici une analyse des mots mette fin à « l'angoisse du penseur » et surtout du moraliste ; nous doutons que « les problèmes qui ont fait l'orgueil et le tourment de la pensée » soient « de faux problèmes », dont la solution ne serait impossible que « parce que l'énoncé en est défectueux ». Il a paru récemment tout un livre contre l'*Inconnaissable*, une sorte de réquisitoire où on s'efforce de réduire cette notion à une contradiction ; mais, nous l'avons vu, il y a diverses notions de l'inconnaissable, qui ne sont pas toutes contradictoires. C'est, dit-on, le dernier fantôme de la métaphysique, le dernier refuge de la théologie, le grand scandale de la philosophie positive, un cas pathologique, une perversion et inversion de la pensée, semblable aux amours contre nature, etc. (2). L'auteur conclut que l'idée de l'inconnaissable a pour origine une « théorie pessimiste de la connaissance ». On peut répondre que la modestie n'est pas le pessimisme. En revanche, ce qui est un optimisme aussi énorme que celui de Leibnitz, c'est la théorie d'après

(1) Voir l'article remarquable de M. Paulhan sur la théorie de l'inconnaissable dans la *Revue Philosophique*, t. X, 270.
(2) Voir M. de Roberty, *De l'Inconnaissable*.

laquelle l'expérience, ou même plus généralement l'intelligence, sont affirmées capables de pénétrer de part en part la réalité entière, de l'expliquer toute et de la mettre à nu devant les yeux. Nous avons montré que, même dans le domaine de notre propre conscience, l intelligence proprement dite n'est peut-être pas adéquate ni à la réalité de la jouissance et de la souffrance, ni à la réalité du désir ; il est donc normal, et non pas maladif, de se demander si, en dehors de nous, l'intelligence est adéquate à la réalité entière. La conception problématique d'un inconnaissable relatif à nos facultés cognitives et à tout ce qui leur ressemble, loin d'accuser un état « pathologique » de l'esprit, nous paraît, au contraire, un indice de santé intellectuelle. L'orgueil de l'intelligence, sa prétention à être, comme telle, le tout de la réalité, voilà plutôt ce qui frise la pathologie.

Distinguons donc avec soin l'inconnaissable absolument inconnaissable, problème insoluble et oiseux, d'avec l'inconnaissable relatif, problème né des limites de notre science et qu'il est légitime d'aborder.

CHAPITRE IV

L'AFFIRMATION DOGMATIQUE DE L'INCONNAISSABLE

Examen des arguments qui aboutissent à une affirmation dogmatique de l'inconnaissable. — I. Les choses en soi de la philosophie transcendante. — Kant et le noumène. Inconséquences de Kant. — II. Théorie de Spencer.

En face de ceux qui nient l'inconnaissable, il en est d'autres qui affirment son existence, qui même déterminent sa nature et sa relation avec le connaissable. Nouvel abus.

I

La philosophie transcendante posait autrefois, en dehors de toute expérience et de toute conscience, des choses en soi destinées : 1° à expliquer rationnellement, 2° à produire activement l'expérience même. Par là elle s'engageait dans une voie sans issue. Ou bien les choses en soi sont vraiment conformes à leur définition et, par conséquent, sans aucune analogie avec les *objets* de notre expérience; alors, étant de tout point inconnaissables, nous ne pouvons les poser ni comme *raisons* intelligibles ni comme *causes* efficientes des phénomènes. Ou bien elles ont en effet quelque valeur intelligible et quelque activité causale, mais alors elles ne sont plus de vraies choses en soi : elles sont simplement des objets d'expérience indûment érigés en choses

en soi. En tant que « raisons », elles sont des extraits et abstraits de l'acte par lequel notre intelligence conçoit des lois ; en tant que « causes efficientes », elles sont des extraits et abstraits de l'acte par lequel notre volonté fait effort dans le monde des phénomènes pour les plier à ses fins.

L'abus de ce que Kant avait nommé un simple « concept-limite » se montre chez Kant lui-même. Quand il considère l'objet en tant que pensé, Kant en affirme avec raison l'entière relativité par rapport au sujet pensant ; ce qui aurait dû exclure pour lui l'*objet* en soi. Mais, quand il passe au sujet, il en affirme également l'entière relativité par rapport à l'objet, le sujet n'étant considéré par lui que comme *pensant*, par conséquent comme un pur sujet logique, condition de toute pensée. En outre, il soutient que le sujet ne se voit pas lui-même tel qu'il est et, dans la conscience de ses états intérieurs, ne saisit que ses propres apparences. Avec une semblable doctrine, il n'y a plus aucun moyen de franchir le cercle magique de la représentation, ni de poser un *en soi* quelconque. Kant, cependant, ne veut pas être idéaliste. Il pose tantôt l'objet en soi, tantôt le sujet en soi, tantôt la chose en soi. Et cette dernière, il finit par la représenter comme *cause* ou *substance* ou *raison* des phénomènes. Il avait cependant montré lui-même combien l'application des catégories est impossible, soit pour poser l'existence du noumène, soit pour en déterminer la nature. La causalité, en particulier, n'ayant de sens pour lui que dans le temps, on ne peut la prendre comme point d'appui pour sauter hors du temps. Aussi, dès l'origine, on a reproché à Kant d'employer les catégories pour dépasser les catégories. L'entendement, dit-il, « conçoit un objet en soi, mais simplement comme un objet transcendantal qui est la *cause* du phénomène, qui par conséquent n'est pas lui-même phénomène, mais qui ne peut être conçu ni comme quantité, ni comme réalité, ni comme substance, etc. » Cet *etc.* comprend la catégorie de la *cause*. Nous

avons donc un « objet » qui ne peut être conçu comme « cause », et qui n'est cependant conçu que comme « cause du phénomène » ! L'*etc.* sert à voiler la plus flagrante des contradictions. Comment savoir, d'ailleurs, que l'ensemble des faits a une cause, et une cause transcendante ? De même, lorsque Kant représente le noumène comme « fondement » ou comme substance des phénomènes, il est en contradiction avec sa théorie. Pour échapper à cette contradiction et ne pas appliquer les catégories à ce qui les dépasse, Kant est obligé de dire que le rapport du phénomène au noumène n'est pas celui de l'effet à la cause, qu'il est un rapport d'un autre genre, que le phénomène est « la manifestation de la réalité », qu'il en est la « révélation », etc. Par malheur, on ne trouvera, pour exprimer ce rapport, que des métaphores sensibles, conséquemment phénoménales, analogues à la μέθεξις et à la μίμησις de Platon, ou des relations également phénoménales, comme celle de la partie au tout, de l'apparence sensible à la chose extérieure, etc. Kant considère ordinairement les phénomènes comme signes et symboles du noumène. Mais, entre deux termes hétérogènes, comment établir la relation du signe à la chose signifiée? Celle-ci suppose elle-même une identité entre les relations mutuelles des phénomènes et les relations mutuelles des choses en soi; dès lors, la relation pénètre dans le noumène prétendu absolu, qui n'est plus ni absolu ni de tout point inconnaissable. Pour savoir qu'une traduction exprime un texte, il faut savoir que le texte, quoique écrit en une langue différente, exprime pourtant des idées communes aux deux langues à la fois. Kant change le noumène en une chose non seulement « possible » objectivement, mais réelle. Il parle sans cesse du noumène par opposition aux phénomènes comme de la réalité même, en attendant que, dans sa *Critique de la raison pratique*, il entreprenne de déterminer la nature du noumène. « Il y a *sans doute*, dit-il, des *êtres intel-*

ligibles, répondant aux êtres sensibles; il peut même y avoir des êtres intelligibles qui n'auraient aucun rapport à notre faculté d'intuition sensible. » Comment savoir qu'il *y a* des êtres *intelligibles?* Kant parle même au pluriel des choses en soi ; ce sont donc des objets déterminés et distincts qu'il décore du nom de *en soi :* cause, substance, moi en soi, etc. Mais alors, ce ne sont plus que nos idées elles-mêmes projetées hors de nous, érigées en réalités indépendantes et servant ainsi, sous ce déguisement, à s'expliquer elles-mêmes : les choses en soi de Kant, comme les *idées* de Platon, sont des doubles de nos représentations ; et Aristote l'a dit, doubler la difficulté n'est pas la résoudre. Kant, en suivant jusqu'au bout la voie des *objets*, ne devait donc supposer le noumène que comme un inconnaissable, unique ou multiple, relatif ou absolu, avec lequel la connaissance serait ou ne serait pas en une relation elle-même absolument inconnaissable, par le mystère inhérent à l'un de ses deux termes ; il n'avait pas le droit d'abaisser le terme connu et certain devant le terme inconnu et incertain. Ce dernier est-il un « non-phénomène », un absolu, un je ne sais quoi de divin ? Kant n'avait pas le droit de le préjuger (1).

La croyance morale, chez Kant, avec tous les postulats de la raison pratique, est le principe caché de la critique de la raison pure, qui est tout entière, sous son apparence spéculative, un vaste postulat moral. En effet, la critique de la raison pure, au lieu de cri-

(1) Dans une thèse très profonde, M. E. Boirac a montré, avec une parfaite rigueur, que, s'il n'est pas impossible de concevoir une existence entièrement étrangère au phénomène, cette conception, loin d'être *impliquée*, comme l'a dit Kant, dans la notion du phénomène comme sa condition nécessaire, en est simplement la négation ultérieure. Le phénomène est d'abord conçu en lui-même et par lui-même, « comme ce qui est donné dans la conscience à titre de représentation », et c'est seulement par la négation du phénomène qu'on conçoit ensuite le noumène. Ce second concept est logiquement postérieur au premier « comme le concept du *non blanc* est logiquement postérieur à celui du *blanc*. » (*L'Idée du phénomène*, p. 25.)

tiquer la connaissance phénoménale en elle-même et par elle-même, sans aucune intervention de l'idée du noumène, qui n'y est pas impliquée, se suspend toute à l'idée d'une réalité nouménale comme raison et fondement nécessaire de notre monde phénoménal. Or pourquoi le noumène est-il ainsi dès le début conçu comme fondement nécessaire ? Parce que Kant en aura besoin ultérieurement pour rendre possibles le devoir et la liberté. Il faut affirmer le noumène pour que le devoir et la liberté soient réels ; mais il faut que le devoir et la liberté soient réels pour affirmer le noumène ; tel est le cercle qui s'ouvre subrepticement dès la première page de la raison pure et où Kant ne cessera plus de tourner.

Pour penser une chose vraiment autre que la pensée et ne s'épuisant pas tout entière dans la représentation, Kant aurait dû prendre une autre voie que la voie de la représentation objective, que la voie tout abstraite et idéale de l'intelligence. Il fallait considérer le sujet et s'établir dans le réel du vouloir, du jouir et du souffrir. L'analyse du sujet nous a montré : 1° que la réalité en soi, saisie sur le fait, est la réalité pour soi, qui est l'état actuel de conscience tel qu'il se révèle immédiatement à lui-même ; 2° que, quand cet état est une représentation, il se saisit toujours en relation avec autre chose, tout en se saisissant aussi en lui-même; mais que 3°, quand il est plaisir ou peine, volonté spontanée, il peut exister sans se représenter en relation avec autre chose. Il ne faut donc pas dire avec Kant que rien de réel en soi ne nous est donné. Cela n'est vrai que pour les objets extérieurs et, en nous, pour tout ce qui est représentation de ces objets ; mais cela est faux pour le plaisir et la peine, pour le désir et l'aversion ; cela est même faux pour la sensation comme telle, qui, indépendamment de son objet, est en elle-même ce qu'elle est pour elle-même. Quant au sujet *en soi*, nous

l'avons vu, il ne peut être le sujet pensant et connaissant, qui n'existe qu'en relation à ses objets ; c'est le sujet sentant et voulant, qui dit, non pas : « Je pense », mais : « Je sens et veux; donc, au moment où j'ai conscience de sentir et de vouloir, je *suis* ».

II

On sait que Spencer, lui aussi, se rattachant à Kant par l'intermédiaire de Hamilton, affirme l'existence objective de l'inconnaissable. Mais, lui dirons-nous, si vous pouviez *connaître* qu'un objet inconnaissable *existe*, vous dépasseriez cette « pensée » que vous déclarez ne pouvoir être dépassée (*transcended*), et vous la dépasseriez aussi sûrement que si vous connaissiez *comment* l'objet inconnaissable existe.

Spencer a bien le vague sentiment que c'est la voie du sujet qu'il faudrait prendre pour poser quelque chose de réel en soi, quoique scientifiquement inexplicable ; mais, alors même qu'il en appelle à la conscience, il conçoit encore la réalité comme un objet absolu et infini, autre que la conscience même de notre sentir et de notre vouloir. Si nous savons que l'inconnaissable existe, dit-il, c'est parce que nous en avons une « conscience » dont le caractère est d'être indéterminée. — Mais une conscience indéterminée n'est la conscience de rien de déterminé ou, plus simplement, de rien.

Pas plus que l'existence de l'inconnaissable, sa *nature* ne peut être connaissable. Spencer lui-même répète à satiété que l'absolu nous est hétérogène ; et cependant il nous déclare que l'inconnaissable est un « pouvoir » infini ; il appelle même ce pouvoir absolu du nom de la Force, et il l'identifie non pas avec le vouloir intérieur, ce qui offrirait encore un sens, mais avec la force extérieure dont la mécanique affirme la

persistance. Ou Spencer joue sur les mots et applique des termes homogènes à des choses hétérogènes, ou il se contredit.

En dernier lieu, il représente le monde comme la « manifestation de l'absolu » ; ce qui établit une *relation* déterminée et connaissable entre l'absolu inconnaissable et le monde. Voilà donc, en somme, l'inconnaissable connu et dans son existence et dans sa nature et dans son rapport à nous. Cette théologie adultérine, tissu d'incohérences, n'atteint pas même le but que son auteur se proposait : réconcilier la religion et la science. A la religion Spencer emprunte sans doute une idée théologique, celle de la cause absolue et toute-puissante ; mais il laisse de côté l'intelligence et la bonté, si bien qu'on a simplement la religion de la Force. Quant à la science, elle n'aboutit nullement à l'idée d'un absolu dont le monde serait la manifestation. Elle se contente de postuler, dans le monde des objets, la relativité universelle et, au delà de ses limites, au delà de ce qui est objectivement connaissable, elle n'affirme rien. La philosophie, elle, par delà ces limites objectives, ne peut pas davantage affirmer ; mais elle peut montrer au fond du sujet même une réalité qui se pose avec certitude, en tant qu'agissant et réagissant, en tant que voulant et sentant.

Aussi voyons-nous la philosophie contemporaine abandonner le noumène pour ne s'occuper que des phénomènes, entendus comme ce qui, sous une forme quelconque, est saisi par une conscience et dans une conscience. Nous allons voir ce mouvement idéaliste se manifester et dans la théorie de la connaissance et dans celle de l'existence.

LIVRE DEUXIÈME

L'IDÉALISME DE LA CONNAISSANCE

CHAPITRE PREMIER

LE KANTISME ET LA CONNAISSANCE

I. Dépendance de l'expérience intérieure par rapport à l'expérience extérieure, selon Kant et Schopenhauer. Insuffisance de cette théorie. Caractère original des vrais faits intérieurs, émotions et appétitions. — II. Le rapport du sujet à l'objet dans la pensée. Originalité de ce rapport. Peut-on le réduire à celui de causalité? Kant et Hume. — III. Est-il vrai que l'expérience soit d'abord informe et reçoive sa forme du sujet pensant? — IV. L'*à priori*, ses divers sens et les signes auxquels on le reconnaît selon l'école de Kant. — V. La spontanéité du sujet pensant. Les catégories et le *cogito* selon l'école de Kant.

I

Selon Kant, l'expérience intérieure est tellement dépendante de l'expérience extérieure, que la négation de la réalité de cette dernière emporte avec elle la négation de la réalité de la première. Il y a là une relation nécessaire entre deux aspects d'une seule et même expérience, toujours polarisée. Descartes avait soutenu que tout ce que nous connaissons d'une connaissance immédiate est simplement notre expérience interne; que la matière (non pas seulement la matière en soi, les choses en soi, mais la substance étendue, les choses dans l'espace) est connue par simple inférence, comme cause de quelques-unes de nos expériences intérieures. Kant répond : — L'expérience externe ne peut pas être moins immédiate que l'interne,

parce que celle-ci présuppose l'autre. L'erreur de Descartes est d'avoir pris ce que nous appelons la matière étendue pour une chose en soi, quand elle est simplement un élément de notre expérience.

Kant va plus loin encore. Selon lui, l'expérience interne, en tant qu'expérience déterminée et distincte, n'est ni différente de l'externe, ni simplement coordonnée avec elle; elle n'est pas une sphère indépendante de *savoir;* elle est plutôt une réflexion sur l'expérience extérieure, réflexion dans laquelle la distinction même de l'extérieur et de l'intérieur se produit pour la première fois. La conscience de l'*interne* n'est vraiment pas la conscience d'un *objet* qui ne serait plus *externe*; elle est la conscience du processus par lequel la chose extérieure se réalise comme objet en nous en tant qu'êtres sensitifs. La conscience de ce processus n'est pas une nouvelle conscience indépendante qui viendrait s'ajouter à la conscience de l'objet; elle est simplement la correction de cette dernière, en tant que celle-ci laissait de côté le moyen *a parte nostra* par lequel elle se réalise. Contempler notre expérience en tant qu'intérieure, c'est simplement enrichir notre expérience extérieure en y introduisant la pensée de sa relation à nous-mêmes comme sujets sensibles (1).

Certains philosophes, qui s'en sont tenus à ce point de vue de Kant, ont conclu que l'observation intérieure ne découvre jamais de phénomènes nouveaux, comme le fait l'observation extérieure, qui, par la vue, découvre des phénomènes lumineux qu'elle ne saisissait pas par l'ouïe. En faisant attention par la conscience réfléchie à nos sensations visuelles ou auditives, nous ne faisons pas surgir des phénomènes spécifiques : nous ne recevons pas des impressions différentes de toutes les *présentations* antérieures, comme les sensations de

(1) Voir sur ce point Caird, *The Critical Philosophy of Emmanuel Kant*, p. 646.

couleurs diffèrent, pour qui les reçoit la première fois, de toutes les sensations précédemment éprouvées. Aussi nous ne pouvons pas *voir* que nous *entendons*, ni *entendre* que nous *voyons*, tandis que nous avons *conscience* de voir, d'entendre, etc. De là M. James Ward a déduit que c'est le rapport de présentation au *sujet* qui seul intéresse le psychologue, non la découverte de quelque phénomène vraiment original. Tout phénomène a un côté *subjectif*, étant *réprésenté à quelqu'un*, et c'est uniquement ce côté subjectif des phénomènes qui intéresse le psychologue. D'après cette théorie, on ne pourrait donc plus trouver à la psychologie une *matière* propre, mais seulement un *point de vue* propre. La matière de la psychologie ne différerait pas des objets de toutes les autres sciences : ce seraient ces mêmes objets en tant que représentés à quelque sujet.

Les partisans de Kant, de Herbart et de Schopenhauer ne s'arrêtent pas là. Selon eux, dans le monde de la pensée, sujet et objet sont non seulement inséparables, mais ne sont que deux aspects divers d'un même fait, le fait de conscience. Non seulement, disent-ils, l'un doit nécessairement varier avec l'autre, mais la variation de l'un *est* la variation de l'autre, comme la variation d'une courbe en tant que concave est aussi une variation de la même courbe en tant que convexe. C'est le vieil exemple d'Aristote. Toute l'existence du sujet pensant *comme pensant* est donc constituée par sa relation à son objet, puisque son être consiste à en être conscient; semblablement, toute l'existence de l'objet, *comme objet* de pensée, est constituée par sa relation au sujet, puisque son être entier consiste à être un contenu de conscience (1). C'est ce que Schopenhauer a particulièrement mis en lumière.

(1) Voir, sur ce point, les remarquables analyses de M. Stout dans *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. I, n° 3, part. II, p. 143.

Selon nous, cette doctrine de Kant et de Schopenhauer s'applique incontestablement à l'intelligence : elle met bien en lumière le caractère relatif de cette faculté et, par cela même, ses limites ; mais elle n'est vraie qu'au point de vue intellectuel de la connaissance. Outre que la représentation comme telle, tout en étant une condition commune à tous les phénomènes objectifs, n'en constitue pas moins elle-même un fait spécial et ayant ses lois propres, nous avons vu qu'il y a dans la conscience autre chose que représentation. L'émotion n'est pas seulement un *point de vue* nouveau sur les phénomènes et les objets qu'étudient les sciences objectives ; elle est elle-même un fait absolument original, bien plus que le son par rapport à la couleur. De même pour l'appétition, pour le désir, pour la volition. Nous avons reconnu dans ces derniers faits une réaction de la conscience toute différente de la simple représentation, et c'est parler abusivement que de dire : désirer, faire effort et agir, sont simplement des manières de réfléchir les objets dans une conscience. Souffrir et vouloir ne sont pas seulement un mode de perspective sur le monde des choses : ils ont une réalité caractéristique et spécifique. Si donc nous définissons le fait mental non seulement par la représentation, mais encore et surtout par l'émotion et la volition, nous lui donnons un *contenu,* tout aussi digne de ce nom que le contenu lumineux de l'optique et le contenu sonore de l'acoustique. Nous avons une distinction en quelque sorte *fondamentale* et non plus seulement *formelle* (1). Jouir et souffrir, est-ce là un simple « enrichissement de l'expérience *extérieure ?* »

Kant n'a mis la « diversité donnée hors de nous » qu'en rapport avec la pensée, qui, dès lors, n'a plus d'autre

(1) C'est pour cette raison que, pour notre part, nous considérons toujours les *idées* dans leur *force*, c'est-à-dire dans leur influence émotionnelle, volitionnelle et motrice, non pas seulement dans leur forme représentative et intellectuelle.

tâche que d'y introduire une unité systématique ; mais cette diversité est, avant tout, en rapport avec notre volonté capable de réagir, avec notre sensibilité capable de jouir ou de souffrir. C'est ce rapport d'action et de réaction, non plus de pensée contemplative, qu'il eût fallu avant tout étudier. Les formes de la pensée doivent avoir leur première et radicale origine dans les démarches primitives de la volonté. La théorie de Kant est trop intellectuelle et trop logique.

Cette théorie renferme en outre une inconséquence fondamentale. Attribuer une « activité » à la conscience ou au sujet de la conscience, tel est le postulat de toute la doctrine de Kant. Celui-ci suppose que le sujet *pensant* a une constitution propre comme pensant, indépendamment de tous les objets pensés, qu'il *agit* selon cette constitution et qu'il imprime ainsi les formes de son action aux objets de sa connaissance. Or, ce postulat est en contradiction avec la doctrine même de Kant sur la conscience et sur son lien nécessaire à des objets. Le sujet empirique est la conscience même avec son contenu, ses états changeants et relations changeantes, ses qualités et variations de qualités, en un mot son monde intérieur où ce qui a conscience est inséparable de ce dont il y a conscience. Quant au moi pur, si vous le videz de tout contenu, de toute représentation, de tout objet, pourra-t-il, en tant que pensant et conscient, avoir des modifications qui lui soient propres? Non, car il ne peut y avoir aucune modification du sujet qui ne soit une modification de l'objet et *vice versa*. Où le sujet pur prendrait-il des modifications et d'où recevrait-il des phénomènes, sinon du monde objectif? Une conscience pure n'a pas de « phénomènes ».

Si donc, dans la pensée et la connaissance, la dépendance mutuelle du sujet et de l'objet est complète, — ce que Kant admet en admettant la dépendance de l'expérience interne par rapport à l'externe, — il en

résulte que le sujet ne peut pas *agir* sur l'objet. On a dit avec raison que le changement de l'un ne peut pas *produire* le changement de l'autre, parce qu'un changement dans l'un *est* déjà, *ipso facto*, un changement dans l'autre (1). Si j'ai conscience du vert après avoir eu conscience du rouge, c'est qu'il y a eu un changement dans le sujet de la conscience, mais c'est aussi qu'il y a eu un changement dans l'objet de la conscience, et c'est ce changement même qui a été indivisiblement un changement du sujet; « le senti ne peut changer sans que le sentant change, le sentant ne peut changer sans que le senti change; dire : Le senti a changé, ou dire : Le sentant a changé, c'est dire une seule et même chose de deux manières différentes, sous des aspects logiques divers qui n'atteignent pas la réelle unité du fait de conscience (2). » Le sujet de la pensée n'a donc aucune espèce d'action comme tel, puisqu'il n'existe, selon Kant lui-même, que par ses objets pensés et ne change que par ces objets.

Aussi avons-nous vu que, pour distinguer véritablement le *sujet* par rapport aux objets, il ne faut pas le considérer simplement comme connaissant ou pensant. Si le sujet agit, il ne peut agir par des formes de pensée. Mais il peut agir par ses manières: 1° de vouloir; 2° de jouir et de souffrir. Volonté et sentiment sont les seules fonctions vraiment subjectives en elles-mêmes, quoique toujours liées à des représentations objectives, et seules elles peuvent influer sur la formation de la pensée, d'une influence qui ne soit pas entièrement réductible à celle des objets de la pensée.

Kant rendait donc lui-même sa tâche impossible en se renfermant dans le monde de la représentation et en se contentant de placer abstraitement la pensée pensante devant les objets pensés.

(1) M. Stout, *Mind*, 1891.
(2) Id., *Ibid.*

II

Mettons-nous, cependant, au point de vue intellectualiste de Kant. La première question sera de déterminer en quoi consiste le rapport même du sujet à l'objet, si ce rapport est spécifique, ou s'il est identique à quelque autre rapport, notamment celui de cause à effet.

Locke et Leibnitz ont l'un et l'autre pris pour accordé le rapport de causalité comme explication des idées, et ils n'ont discuté que pour savoir si la causalité était dans le sujet ou dans l'objet, ou dans les deux, et à quel degré. Par malheur, c'était supposer résolues des questions qui ne l'étaient pas. 1° Est-il certain que cette notion même de *causalité*, à laquelle on veut demander l'explication de la pensée, ait une valeur en général et qu'il existe quelque part des causes actives, efficientes ? 2° En admettant qu'il existe des causes actives, est-il certain que la représentation de l'objet dans un sujet soit un rapport de causalité ? Ni Locke ni Leibnitz ne se sont même posé ces questions. Berkeley, lui, en vint à se demander si la « substantialité » et la « causalité » attribuées à la matière, à l'objet, n'étaient pas illusoires. Restait le sujet, qui semblait triompher sur les ruines de la matière réduite à une apparence ; mais alors vint Hume, qui dressa le même point d'interrogation devant la substantialité et la causalité de l'esprit. — J'ai beau chercher en moi comme autour de moi, disait-il, je vois bien des phénomènes qui se suivent, liés par un lien de fait, mais je ne vois point de causes efficaces, actives ; il n'y a donc dans l'univers que des phénomènes plus ou moins simples ou complexes. — Hume n'a pas expressément appliqué sa manière de voir à la question des idées, mais il est clair qu'on peut, qu'on doit logiquement faire cette application et dire : — Vous cherchez des *causes* de la connaissance ; vous la traitez

donc comme l'effet d'*actions*, de « puissances actives », soit du côté de l'objet, soit du côté du sujet, soit des deux côtés à la fois ; or, selon Hume, vous ne sauriez dire ce que vous entendez par activité et causalité, ni constater nulle part aucune action réelle. Par conséquent, lorsque vous posez tout d'abord la question de la connaissance en termes de causalité, vous prenez pour principe quelque chose d'inconnu ; vous vous appuyez sur une idée qui peut n'être qu'une pseudo-idée ; vous faites agir un objet sur un sujet ou un sujet sur un objet, comme quand on donne un coup et qu'on en reçoit un. Eh bien, dans le coup donné et reçu, il n'y a que des successions de phénomènes et aucun lien causal saisissable ; qui me dit qu'il n'en est pas de même dans la connaissance, qu'il n'y a pas là simplement un *phénomène composé*, succédant à des phénomènes plus élémentaires et dont les lois par nous saisies sont, comme toutes les lois selon Hume, réductibles à des habitudes innées ou acquises, à des attentes, à d'invincibles associations d'idées ? En un mot, qui m'assure de l'existence d'un *sujet agissant* dont la connaissance serait, au moins en partie, l'action et le produit ? Inutile de se battre, comme Locke et Leibnitz, pour savoir si c'est l'objet qui agit ou si c'est le sujet; selon Hume, les idées ne sont pas des *effets*, car nous ne voyons nulle part d'*effets ;* elles ne sont pas des *causes*, car nous ne voyons nulle part des *causes*. — Telle était la solution du phénoménisme de Hume, qui, niant l'activité causale de la volonté, devait nier, à plus forte raison, l'activité causale de l'intelligence.

La grande question philosophique, au moment où vint Kant, était donc la suivante : — Y a-t-il des causes, en général, et, en particulier, est-ce par une activité causale qu'on peut expliquer la relation du sujet à l'objet dans les *idées ?*

Au lieu de répondre à cette question, Kant recule jusqu'à Locke et Leibnitz, en sautant par-dessus la tête de Hume, à qui il voulait répliquer. Loin d'être entiè-

rement « réveillé de son sommeil dogmatique », nous avons vu qu'il prend pour accordé, comme Leibnitz, que le *sujet connaissant* a, en tant que *tel*, une « activité » causale lui appartenant en propre, et il se borne à ajouter : — Les modes d'action du sujet sont des formes à priori imposées au résultat final : l'expérience. — Kant pose ainsi en principe, sans l'avoir prouvé, d'abord qu'il y a de vraies *causes* actives et non pas seulement des phénomènes conditionnés les uns par les autres ; puis que, parmi ces *causes* actives, se trouve le *sujet* pensant; enfin que la connaissance est un *effet* et un produit de causes actives, au lieu d'être simplement un phénomène plus complexe succédant à d'autres phénomènes moins complexes dont il est fonction. Or, encore une fois : 1° l'existence des causes et la valeur objective du concept d'action causale, 2° l'existence d'une activité inhérente à la pensée *comme telle*, 3° le caractère attribué à la connaissance d'être un produit d'*actions* mutuelles, — tout cela est le problème même de la connaissance. Kant admet comme accordés les points en litige. Son système est une pétition de principe qu'on peut résumer ainsi : — Question : Existe-t-il dans la connaissance un sujet doué de causalité en tant que pensant? — Réponse : Puisque le sujet agit, il doit contribuer au résultat par les formes de son action.

Ce n'est pas tout. Kant déclare lui-même, on s'en souvient (1), que cette activité spontanée du sujet est absolument inscrutable et *inconnaissable*, que le « sujet » est en soi un noumène, dont on ne peut « rien affirmer ». Or Kant vient d'affirmer que ce sujet agit et *opère* dans la connaissance. Comment peut-il le savoir ? Il le sait si peu qu'il réduira bientôt le sujet : *je pense*, à une forme vide, simple condition commune de toute pensée, et il répétera que, si le *cogito* répond à un moi-noumène, de ce moi-noumène nous ne pouvons absolument rien

(1) Voir plus haut, livre I.

dire. A la pétition de ce principe s'ajoute l'inconséquence que nous avons déjà relevée. Après avoir d'abord postulé sans preuve que la pensée comme telle est un *facteur*, Kant désigne finalement ce facteur par le signe x.

Kant n'a donc point, comme il s'en flattait, réfuté le phénoménisme de Hume.

Mais ce phénoménisme n'est pas la seule manière de placer en dehors de la causalité le rapport du sujet à l'objet. On peut faire une seconde hypothèse et dire que, quand bien même il existerait des causes actives, douées d'une véritable efficace, le fait de penser, la représentation, le rapport de l'objet au sujet n'est, lui, ni un pur phénomène au sens de Hume, ni un produit de causalité, mais quelque chose de supérieur à ces deux idées, quelque chose d'original et d'irréductible sans lequel ni les phénomènes mêmes, ni les causes ne seraient conçues. Et tel est, selon nous, le point de vue initial auquel il faut tout d'abord se placer dans la question de l'origine des idées. Kant l'a d'ailleurs vu lui-même, mais il n'y est pas resté fidèle.

La distinction du sujet et de l'objet, constitutive de la conscience claire et déjà implicite dans la conscience obscure, est spécifique et fondamentale. Elle ne doit être confondue ni avec la distinction métaphysique de la substance et des modes, ni avec celle de la cause et de l'effet, qui ont toutes les deux un caractère dérivé. Quand un physicien parle de la substance *matérielle,* par exemple, et de ses modes, il n'attribue pas à la matière quelque chose qui rappelle le rapport du sujet pensant à l'objet représenté; il se figure les modes de la matière, qui sont pour lui des représentations, des objets, en rapport avec un substratum fixe, qui est encore pour lui une représentation, un objet. Nous avons donc ici un rapport de représentation à représentation, d'objet à objet. Nous supposons les représentations données, les objets donnés; donnés à qui? A un sujet sous-entendu, plus

ou moins conscient de soi, mais nécessairement impliqué, alors même qu'il n'arriverait pas à se poser lui-même en disant : moi. Quelle est donc la première et la plus générale des relations, celle que les autres présupposent ? C'est la relation du sujet à l'objet, qui, étant constitutive de l'expérience même, de la sensation, de la pensée, de la volonté, est nécessairement coextensive à l'expérience. La relation plus particulière de la substance aux modes, quelle qu'en soit la valeur, n'est qu'une partie de l'expérience, une conception particulière de la pensée, une relation spéciale établie entre des objets de la pensée, entre un substratum objet et des modes objets.

— Mais, dira-t-on, la substance psychique, l'esprit?... — De deux choses l'une, répondrons-nous. Ou l'on entend par là un objet, un substratum qu'on se représente sous le sujet pensant et sentant, sorte de support qui n'est autre chose (si ce n'est pas un pur x) qu'une matière placée sous l'acte de la pensée : nous retombons alors dans l'hypothèse précédente d'une substance objective ou matérielle. Ou on entend par substance psychique le sujet pensant lui-même; et alors nous revenons à la distinction radicale de sujet et d'objet. Mais vouloir exprimer cette distinction en termes de substance et de modes, c'est en réalité l'obscurcir; tout au moins est-ce sortir des faits pour se lancer dans les spéculations et hypothèses métaphysiques. Le fait d'expérience, le fait psychologique, c'est que nous pensons et que, par conséquent, il y a relation des objets à un sujet, quelle que soit la nature de ce dernier, substance spirituelle ou substance corporelle, etc. Il ne faut donc pas subordonner la relation la plus générale à une relation spéciale, ni placer le *sujet* sous la catégorie de substance, quand, en réalité, il la domine.

De même pour la catégorie de causalité. La relation de cause à effet, entendue au sens purement *scientifique,* comme succession selon une loi, est encore une rela-

tion d'objet à objet, ou, par rapport à nous, de représentations. Si, au contraire, nous entendons par cause une activité plus ou moins analogue à la volonté, ayant un point de départ interne et un terme auquel elle s'applique, c'est en réalité un emprunt à la conscience même du sujet : notre volonté est le sujet agissant pour modifier ses sensations et représentations, agissant ainsi sur des objets de pensée actuelle ou virtuelle. Ici encore, le rapport de cause à effet est dérivé, par rapport à celui de sujet-objet. De plus, la question revient : — Peut-on affirmer que la pensée soit toute réductible à un rapport de cause à effet, que, par exemple, les objets soient causes de la pensée dans le sujet, ou que le sujet soit cause des formes sous lesquelles il conçoit les objets? Si on suppose là une causalité mécanique et d'ordre purement scientifique, on n'expliquera pas la connaissance, ni le rapport original de sujet à objet qui constitue la conscience ; en tout cas, cette hypothèse mécaniste est du ressort de la métaphysique, non de la psychologie. Quant à une causalité d'ordre psychique qu'on attribuerait au sujet pensant par rapport aux objets de la pensée, ou aux objets de la pensée par rapport au sujet pensant, de telle façon que la pensée engendrerait et produirait ses objets, ou serait engendrée par eux et produite, c'est encore une hypothèse métaphysique au premier chef. La psychologie ne peut, du moins au début, prendre le sujet pensant comme cause des objets, ni les objets comme causes du sujet pensant; elle est obligée de s'en tenir au fait même de conscience, au sujet sentant et voulant des objets. Il est donc bien vrai que le point de vue psychologique est original et, en outre, le plus radical de tous, celui que les autres présupposent. Les catégories de substance et de causalité, objectivement conçues, viennent s'y subordonner et ne doivent pas prétendre s'y substituer de prime abord. Quant à la substance et à la cause subjectivement conçues, elles sont des attributs à cons-

tater ultérieurement, s'il est possible, dans le sujet même, dans la conscience une fois donnée.

En posant ainsi le problème, on dépasse à la fois Hume, d'une part, Locke et Leibnitz, de l'autre. On peut dire à Hume : — Si l'idée même de *phénomène* n'implique pas celles de cause et d'effet, ni celles de substance et de mode, elle implique au moins celles de sujet et d'objet. On ne conçoit le phénomène intellectuel que comme quelque chose qui apparaît, et une apparence, quand elle est vraiment consciente, est nécessairement polarisée : il y a l'objet apparaissant et un sujet quelconque auquel il apparaît ; ce sujet peut n'être ni cause, ni substance, mais enfin, quoi qu'il soit, il est constitutif de ce qu'il y a en ce monde de plus évident et même de ce qui est seul évident, à savoir le *cogito*, auquel on peut même ne pas ajouter le *sum*. Il y a de la conscience, il y a de la pensée, voilà ce que ne saurait nier celui qui pense, jouit, souffre, etc. ; or la conscience finit par se dédoubler en sujet et objet. Si c'est une illusion, cette illusion est fondamentale, inévitable, inhérente aux efforts mêmes que nous pouvons faire pour nous en délivrer. Plus nous essayons de ramener à l'unité les deux termes de cette relation, sous-jacente à toute *représentation* intellectuelle, plus nous les voyons s'opposer. Si j'essaye de me concevoir seul, l'objet se dresse devant moi comme un fantôme ; si j'essaye de m'absorber dans l'objet et de m'y perdre, je ne puis m'empêcher de penser qu'après tout je pense encore et que ma pensée ne peut se supprimer elle-même. Toutes les autres relations possibles, y compris celles de substance et de mode, d'action et de passion, de cause et d'effet, présupposent donc psychologiquement la relation originale et radicale de l'objet représenté à un sujet.

Les animaux nouveau-nés ne se comportent jamais comme si leurs sensations leur paraissaient soit des excitations tout étrangères et impersonnelles, soit des

excitations toutes subjectives, simple spectacle intérieur; chaque sensation, au contraire, est suivie d'un mouvement approprié et traitée comme une vision d'objet réel par un être réel qui agit en conséquence. C'est seulement bien plus tard que l'être vivant arrive à se dire : Mes sensations, à *moi*, ont une cause et sont les effets de leurs *objets;* ce raisonnement même présuppose l'objet déjà conçu, dont nous faisons ensuite une « cause » agissant sur nous; mais, dès l'origine, nos états intérieurs ont un contenu que nous projetons comme objet réel et, pour ainsi dire, un contenant qui s'apparaît comme non moins réel.

Kant, nous l'avons dit, a bien lui-même reconnu la condition suprême de toute connaissance, le rapport sujet-objet, et c'est là un de ses mérites; mais nous venons de voir qu'il a, dès le début de sa *Critique*, substitué à ce rapport de sujet et d'objet dans la représentation celui de cause et d'effet, qui n'est lui-même qu'un mode particulier de représentation. D'une part, dans sa théorie de l'existence, il a posé l'objet nouménal tantôt comme une cause des phénomènes, tantôt comme une substance : ce qui était violer ce principe même que la causalité et la substantialité sont applicables seulement aux phénomènes (1); d'autre part, dans sa théorie de la connaissance, il a défini l'intuition un *effet* produit par la chose en soi, sur notre *réceptivité*, et a représenté le sujet *pensant* comme une activité *spontanée* imprimant sa forme à l'intuition. C'était évidemment redescendre des hauteurs de la relation sujet-objet dans le domaine des relations inférieures. Cette descente peut être légitime : nous croyons même qu'elle est légitime en un certain sens; mais il eût fallu au préalable la justifier, puisqu'elle est précisément le point en litige.

Voici, selon nous, comment elle se justifie. La rela-

(1) Voir livre I.

tion de sujet à objet, constitutive de toute conscience et de toute expérience, doit sans doute demeurer inexpliquée et inexplicable en elle-même, et c'est là le point de départ inébranlable de l'idéalisme. S'imaginer que la pensée va découvrir la genèse de la pensée, c'est rouler sur soi, si on veut chercher en soi-même cette genèse ; c'est s'égarer loin de soi, si on veut chercher la pensée dans des objets extérieurs supposés étrangers à toute pensée. L'origine de la pensée, comme celle de l'être, ne saurait donc se demander. Mais, une fois établie cette base de l'idéalisme, il s'agit de passer aux modes et formes de la pensée, de la conscience et de l'expérience, aux « idées » proprement dites, qui sont toutes des rapports particuliers et concrets de tel sujet à tel objet. C'est ici seulement que l'application de la causalité peut devenir légitime, si d'ailleurs, d'une manière générale, l'explication par les causes est légitime.

Or, la causalité peut d'abord s'entendre dans le sens purement scientifique, comme *conditionnement mutuel et universel :* de quelque façon qu'on se représente la manière dont les choses se conditionnent et se déterminent, il y a déterminisme selon des lois. En ce premier sens, il est légitime de chercher, dans la genèse des idées ou des formes mentales, à faire la part des conditions psychiques et celle des conditions physiques. Il est bien évident que l'être intelligent se développe au milieu d'un monde qui le conditionne, et qu'il conditionne aussi en partie. Il faut donc, en ce sens tout scientifique, déterminer les divers *facteurs*. C'est ce que s'est proposé l'évolutionnisme.

De plus, au point de vue psychologique, nous devons rechercher la valeur de l'idée d'activité, d'efficace, de force active, de cause proprement dite ; nous devons nous demander si, en dépit des assertions de Hume, nous ne saisissons pas en nous quelque action, et où nous la saisissons, dans le penser ou dans le vouloir ; si cette action se retrouve dans l'intelligence même, si

elle fait pour ainsi dire le fond de nos idées, qui seraient ainsi vraiment l'*acte* commun du sensible et du sentant, un produit d'actions et de réactions véritables. On doit même aller plus loin et se demander si l'être pensant, après avoir agi à sa façon pour former la représentation du monde extérieur, ne réagit pas sur ce monde par sa représentation même, par ses idées, qui alors redeviendraient, à leur manière, des facteurs de l'évolution universelle, des *forces* au sens large du mot.

L'application de la *causalité* à la genèse des *idées* n'est donc pas illégitime en soi ; mais elle se justifie par l'expérience même, non par une évidence à priori. Elle est un objet de recherche psychologique et cosmologique, non d'une analyse « indépendante de l'anthropologie et de la cosmologie ».

Kant n'a pas posé la question de cette manière. Il s'est trop contenté de la théorie scolastique des facultés séparées l'une de l'autre, agissant l'une sur l'autre ; ou plutôt l'une agissante et active, l'entendement, l'autre toute passive et réceptive devant les choses en soi, la sensibilité ; l'une prétendue spontanée, l'autre inerte. C'est par cette théorie que commence la *Critique de la raison pure*, qui vient ainsi se suspendre à la notion, non encore justifiée, de faculté active, contre laquelle Hume s'était élevé, et à la notion non moins injustifiée d'une chose en soi ou d'un noumène, qui n'est nullement impliquée dans celle de phénomène.

III

Kant, pour légitimer son hypothèse initiale d'un sujet actif en tant que *connaissant*, a supposé une expérience non ordonnée, avant l'expérience ordonnée, et il a ensuite attribué l'ordre à l'*action* du sujet. Or l'expérience non ordonnée n'existe point ; il y a simplement passage d'un ordre moindre à un ordre plus

grand. Il n'existe pas plus de chaos primitif dans l'univers intérieur que dans l'univers extérieur. Les sensations ne sont point, comme les kantiens le répètent, une « poussière » sans lien attendant que l'esprit pur les agrège : elles sont déjà ordonnées en elles-mêmes et par elles-mêmes; elles ont une *forme* par cela seul qu'elles existent. Et, chose importante, cette forme n'est pas différente de leur contenu, sinon par une abstraction logique: elle est un *élément* même du contenu de l'expérience. S'il n'en était pas ainsi, jamais la pensée ne pourrait, par comparaison et abstraction, dégager la « forme » de la « matière ». *Comment*, *quand* et *où* appliquerait-elle ses catégories ? Il faut que les phénomènes et leur ordre observable présentent déjà une *marque* qui commande cette application ici et non là, sans quoi la catégorie serait sans emploi, tout étant indiscernable par rapport à elle. Mais alors, que devient ce prétendu « chaos des sensations » où tout serait séparé et sans lien ? Kant est obligé de reconnaître que la *règle*, la *loi*, la *synthèse* existe, au moins en partie et implicitement, avant la *catégorie* et sans son application. Les opérations ordinaires de l'entendement peuvent donc dégager l'ordre qui leur préexiste sans avoir à priori des moules tout faits.

Considérons, par exemple, la « forme » du temps. Quand plusieurs impressions frappantes se sont succédé dans l'expérience, il y a un ordre de reproduction qu'elles prennent nécessairement et que nous reconnaissons ; or, quand même nous aurions l'idée à priori du temps, comme d'une grande ligne sans limites, cette idée ne nous apprendrait pas si, en fait, c'est la faim qui a précédé la nourriture, ou la nourriture qui a précédé la faim, ou si les deux ont été simultanées. Il faut bien toujours en venir à reconnaître, dans les représentations mêmes, quelque chose qui distingue pratiquement les successives des coexistantes, et, parmi les successives, la première de la seconde, la seconde de la troisième. Vous aurez beau contempler la série idéale des successions

possibles, cela ne vous dira pas ce que vous avez éprouvé en premier lieu et ce que vous avez éprouvé en second lieu, pas plus que cette même idée du temps ne vous renseigne sur ce qui se passe dans Sirius et Aldébaran. Vous serez obligé d'en venir à quelque signe empiriquement distinctif de l'avant et de l'après, à un sentiment interne et spécifique du changement en train de se faire, et même à un sentiment de la direction prise par les éléments successifs de ce changement. Mais alors, à quoi sert votre intuition pure du temps? Elle vient quand la besogne est déjà faite. De deux choses l'une : ou il y a dans l'expérience même de la faim éprouvée, puis apaisée, par exemple, dans l'expérience de la volonté non satisfaite, puis satisfaite, quelque chose qui apparaît comme une succession, et alors, si j'ai l'intuition sensible du changement et du devenir, je n'ai pas besoin de votre forme à priori, aussi oiseuse et oisive que les dieux d'Epicure ; ou il n'y a jamais dans l'expérience que des états présents, immobiles et statiques impossibles à se représenter en succession, rien qui puisse révéler empiriquement l'avant et l'après ; mais alors la forme à priori demeurera plus que jamais impuissante à me dire si deux états de conscience sont simultanés ou successifs, et, dans ce dernier cas, lequel vient avant l'autre. Concluons que, si le chaos sensitif existait, il ne se plierait point à une mise en ordre de la part d'un entendement, car il n'offrirait aucun signe pour un ordre plutôt que pour un autre : se prêtant à tout, il ne se prêterait à rien. Or, de fait, les sensations refusent de se prêter à tout : si la sensation de brûlure a suivi pour l'enfant la sensation lumineuse du feu, il restera dans sa mémoire une soudure automatique et un ordre de sensations non indifférent ; donc la synthèse et l'ordre nous sont déjà *donnés*, au moins en partie, dans les sensations, au lieu d'être tout entiers *produits* par les catégories à priori de l'entendement.

L'opposition kantienne de la *forme* à la *matière* est

d'ailleurs une simple métaphore, comme celle d'*empreinte* à laquelle elle revient. Nous ne trouvons pas plus de matière *informe* dans la sensibilité que dans les objets extérieurs. Le marbre n'est pas une matière informe, et la forme que lui donne le statuaire est une simple modification d'un contenu déjà existant, déjà *informé*. Il en est de même de notre connaissance, qui est une modification du contenu déjà *informe* de notre expérience. Cette modification, dans la plupart des cas, a lieu par la *combinaison d'expériences plus radicales et plus constantes avec des expériences plus superficielles et plus inconstantes*. Il nous reste à examiner s'il en est ainsi dans tous les cas.

IV

Si on entend par expérience uniquement les données de nos cinq sens, il y a là une réduction arbitraire ; les sens internes, le sens de la vie, la cénesthésie, les plaisirs et les douleurs, les appétitions et la volonté, la pensée même et ses opérations, tout cela est connu aussi par expérience ; pour être interne et immédiate, l'expérience n'en mérite que mieux son nom. Est donc dû en premier lieu à l'expérience tout ce qui, de quelque manière, est présenté ou représenté à notre conscience, tout ce qui, ayant un contenu quelconque, peut devenir *objet*. Est dû aussi à l'expérience, en second lieu, ce qui est saisi sous une forme entièrement subjective et intraduisible en objet proprement dit : tel est l'élément affectif de nos plaisirs et de nos douleurs, si familier subjectivement, quoique objectivement irreprésentable ; tel est encore l'élément actif du désir et du vouloir, dont nous avons une conscience perpétuelle sans pouvoir nous le représenter objectivement, sinon par l'addition de sensations musculaires et autres qui l'encadrent sans le constituer. On a le droit de dire que

nous avons l' « expérience » de jouir et de souffrir, de désirer et de vouloir.

Maintenant, n'y a-t-il rien de plus qui contribue à déterminer nos états intérieurs et, plus particulièrement, nos états intellectuels ? Toutes les conditions de nos idées et croyances sont-elles conscientes et, par conséquent, réductibles à une expérience proprement dite, soit objective, soit subjective ? Non ; nous avons un cerveau dont la structure innée contribue à déterminer nos modes de penser, sans que nous ayons l'expérience immédiate de cette structure, sans que nous ayons conscience du mécanisme cérébral qui impose certaines directions à l'exercice même de notre pensée. Cette structure cérébrale a pour corrélatif une certaine constitution intellectuelle, dont nous n'avons pas davantage la conscience immédiate ni l'expérience primitive, quoique cette constitution se découvre à nous dans l'exercice même de notre pensée et finisse ainsi par devenir elle-même un objet d'expérience interne.

Supposez un astronome qui saurait d'avance que son télescope a des verres d'une teinte bleue avec des taches noires, il serait sûr de retrouver toujours cette teinte et ces taches à la surface des corps célestes ; le philosophe qui a fait l'analyse de ses facultés de connaître ressemble à cet astronome : il n'est plus étonné de trouver dans les choses certains rapports généraux, comme ceux d'identité et de raison suffisante, car ce sont les lois mêmes de sa pensée et les formes de son télescope intérieur. Nous avons, par exemple, devant notre œil intellectuel deux verres impossibles à enlever et même à modifier : l'un est l'espace, l'autre le temps ; est-il surprenant que nous apercevions toutes choses dans le temps et dans l'espace ? Jusque-là, l'évolutionnisme peut s'accorder avec l'idéalisme. Nul ne contestera aujourd'hui que nous ayons une structure à la fois mentale et cérébrale qui commande et explique en grande partie le fonction-

nement de notre intelligence, comme la structure inconsciente de l'œil commande et explique pour sa part le fonctionnement de la vision consciente. Où commence la divergence des doctrines ? C'est quand il s'agit de savoir d'où vient cette structure native. Il ne suffit pas de constater avec Kant la présence d'un certain nombre de tendances intellectuelles qui dirigent toutes nos connaissances ; il faut s'efforcer d'en montrer la genèse. Puisque, dans notre état actuel, ces tendances nous sont imposées par notre constitution mentale, elle-même parallèle à notre constitution cérébrale, il faut se demander qui a façonné notre constitution, notre cerveau, notre intelligence.

Kant répond par l'à priori ; et ce mot, chez lui, a deux sens, l'un négatif, l'autre positif. Est à priori : 1° ce qui est indépendant de l'expérience (sens négatif) ; 2° ce qui dépend de la seule « spontanéité » du sujet pensant (sens positif). Mais ni dans le sens négatif ni dans le sens positif la détermination de l'à priori et de son origine n'est satisfaisante chez Kant. D'abord, ce dernier confond souvent l'à priori avec l'expérience présupposée par une autre expérience ou enveloppée dans cette autre expérience. Or des intuitions conscientes peuvent être subordonnées l'une à l'autre, se présupposer logiquement et de fait, sans cesser pour cela d'être des expériences. Par exemple, nous ne commençons pas par percevoir les objets comme étant *ici* ou *là* dans l'espace pour les percevoir ensuite colorés ; nous ne les percevons colorés qu'en les percevant ici ou là : l'étendue est donc une propriété plus générale que la couleur. Mais il n'en résulte pas immédiatement et pour cette seule raison qu'elle soit à priori. La couleur présuppose aussi la lumière, qui n'est pas pour cela à priori ; elle suppose également une certaine intensité, qui n'est pas pour cela à priori. Notre science progresse non par des additions perpétuelles d'éléments entièrement nouveaux, mais par une définition ou différenciation croissante de nos perceptions d'abord va-

gues, où nous n'apercevions que confusément des ressemblances et des différences. Les nouveaux faits discernés par nous dans l'ensemble le sont au moyen de notions qui « étaient déjà là », comme le dit Kant de la notion d'espace et de toutes les autres à priori ; mais pourquoi cette notion « qui est là » sous les autres ne se serait-elle pas graduellement différenciée et définie, en même temps que d'autres notions auxquelles on reconnaît le caractère d'intuitions d'expérience? Pourquoi, par exemple, dans la masse de nos sensations et dans notre cénesthésie n'y aurait-il pas quelque chose d' « extensif », une multiplicité caractéristique, capable de nous faire concevoir l'étendue à trois dimensions, comme il y a de quoi nous faire concevoir l'intensité, le nombre, etc ? La prétendue « forme pure » de l'intuition ne serait alors qu'une intuition sous-jacente à toutes les autres intuitions. Au reste, il est clair que cette intuition constante implique quelque chose de constant dans notre structure cérébrale et psychique ; mais cela revient à dire que, si notre cerveau et notre conscience n'étaient pas faits de manière à saisir l'extension, ils ne la saisiraient pas. On en peut dire autant de la couleur et du son.

Outre la confusion de l'*à priori* avec l'expérience enveloppée dans une autre expérience, Kant le confond aussi très souvent avec l'expérience *irréductible,* et il change indûment cette irréductibilité en *apriorité*. Or rien de plus irréductible qu'une sensation avec sa qualité *sui generis;* il n'en résulte pas pour cela que la sensation soit à priori ; elle est au contraire un phénomène d'expérience, et c'est précisément parce qu'on ne peut la construire à priori sans l'avoir expérimentée qu'elle est irréductible, originale, spécifique.

Après la constance et l'irréductibilité, il y a un troisième critérium de l'à priori, selon Kant, qui le rend *indépendant* de l'expérience et le détermine ainsi au sens négatif : c'est la *nécessité*. Mais ce critérium est encore

insuffisant pour reconnaître ce qui ne dépend d'aucune expérience, ni individuelle, ni ancestrale. Une notion, dit Kant, est indépendante de l'expérience lorsque nous pouvons concevoir tous les objets d'expérience anéantis sans pouvoir concevoir l'anéantissement de l'objet de cette notion; car elle a alors un caractère de nécessité. Tel est, par exemple, l'espace. — Mais il n'est pas vrai qu'on puisse concevoir la *matière* réelle anéantie et l'espace subsistant seul, vide de toute matière. Le prétendu espace vide n'est que la matière même dépouillée de ses qualités les plus apparentes et les plus grossières, subtilisée et réduite à l'abstraction; c'est le fantôme de la matière, c'est-à-dire d'un objet d'expérience fondamentale. Au reste, Kant soutient lui-même qu'on ne peut concevoir l'annihilation de la substance matérielle, et même que le « *quantum* de substance dans la nature ne peut être ni accru ni diminué » ; comment donc nous serait-il si facile de vider l'espace de toute substance, de tout objet, à moins qu'on ne réduise l'espace à l'état de pure abstraction? Ce sera alors l'ensemble des positions possibles pour les corps, positions conçues indépendamment de la nature particulière des corps, mais non pas indépendamment de tout corps. Le dernier résidu de l'abstraction est le dernier résidu de l'expérience même; il n'est pas pour cela une « forme » à priori présente dès le début à notre esprit.

De même, Kant affirme qu'on peut se représenter le monde détruit, non le temps, qui est par conséquent nécessaire et à priori. Mais, à vrai dire, quand nous croyons avoir tout anéanti dans notre pensée, nous n'avons pas anéanti notre pensée même, notre conscience; nous remplaçons simplement une série de perceptions internes par une série de possibilités, qui sont elles-mêmes des *perceptions possibles*. Or cette série est précisément la ligne du temps. Si, en réalité, nous arrivions à ne plus nous représenter rien, le temps

s'évanouirait avec tout le reste. Mais, évidemment, la réflexion même que nous faisons, en tendant nos muscles, est un état de conscience prolongé et aussi un état musculaire prolongé, qui contribue à nous donner le sentiment interne du temps en l'absence de toutes choses extérieures. De là vient l'illusion que, si le monde de l'expérience était détruit, il y aurait encore et nécessairement le temps. Nous disons l'*illusion*, car, s'il n'y avait absolument rien de réel, il n'y aurait rien, pas plus le temps qu'autre chose. Le temps étant la série des rapports de succession, une fois supprimés tous les objets et toutes les successions, comment voulez-vous que les rapports subsistent, sinon comme pures possibilités pour votre pensée actuelle, ou pour une pensée que vous supposez, par une contradiction, subsistant au-dessus de l'univers détruit, se survivant à elle-même pour concevoir sa simple possibilité et la possibilité de toutes les autres choses? Une « intuition pure et à priori » de la succession et de la possibilité indéfinie des successions est d'ailleurs impossible par définition même: nous ne pouvons avoir « l'intuition » d'un temps vide. Essayez, les yeux fermés, de vous figurer la durée pure en oubliant tout ce qui vous entoure. Vous vous apercevrez que vous sentez en vous le cours de la vie sous forme de changements sensitifs et appétitifs: c'est votre respiration qui retentit dans votre conscience, ce sont les battements de votre cœur, ce sont vos muscles qui se tendent et se relâchent, ce sont des images qui passent devant votre esprit, des mots et des phrases qui se succèdent; en un mot, le temps n'est senti que par le changement, et le changement n'est senti que sous une forme concrète: un esprit pur, dans le temps pur, ne saisirait pas les changements du temps même, car que seraient des changements tout abstraits? Il n'y a de changement que dans l'ordre concret et vital, et il n'y a de sentiment de changement que dans l'activité et l'appétit. L'intuition « pure » du temps est

donc un non-sens, et le temps ne peut être qu'une donnée fondamentale de la conscience enveloppée dans toutes les autres données de la conscience.

D'ailleurs, l'à priori concerne l'origine de la connaissance, la nécessité n'en concerne que le mode : elle est donc un critérium insuffisant pour déterminer l'origine de la connaissance. La nécessité n'a pas sa seule explication possible dans quelque chose de supérieur à l'expérience et à la totalité du contenu de l'expérience. Ce contenu, en effet, tel qu'il est donné à l'individu et à l'espèce, renferme des éléments que l'analyse peut découvrir et subordonner l'un à l'autre ; or, s'il existe dans la réalité et, du même coup, dans l'expérience, des éléments inséparables l'un de l'autre, ils s'imposeront partout et toujours : ils se retrouveront au fond de toute expérience. La nécessité dépendra, en ce cas, des éléments mêmes contenus de fait dans l'*expérience en général,* dans la conscience en général, telle qu'elle s'apparaît à elle-même par l'analyse. Ce seront donc encore des éléments *radicaux* de l'expérience, quoique non particuliers et accidentels ; mais ce ne seront point nécessairement pour cela des *formes transcendantes* et à priori de l'entendement, supérieures à l'expérience.

Kant répond que, si la nécessité n'a pas une origine à priori et en dehors de l'expérience, elle sera alors toute subjective, semblable à l' « habitude acquise » de Hume. Mais l'origine à priori de la nécessité la rend-elle moins subjective ? En quoi l'inhérence de la catégorie de causalité à mon entendement fondera-t-elle la réalité objective d'un lien causal dans les événements, dans les données de l'expérience ? La nécessité sera exclusivement relative à moi et ne portera point sur les événements eux-mêmes ; elle ne sera donc point une vraie nécessité ni une vraie universalité. Les vérités à priori de Kant ne sont pas universelles, car elles ne sont vraies que des objets de notre expérience et ne s'appliquent point, selon lui, aux réalités en elles-

mêmes. C'est seulement dans les objets de notre expérience que les formes de la sensation et les notions de l'entendement peuvent avoir une valeur ; leur universalité n'est que le retour de la même relation enveloppée dans notre structure mentale ; rien ne nous assure donc que les nécessités de notre pensée régissent le monde extérieur comme elles nous régissent nous-mêmes. — Elles le régissent certainement, répondent les kantiens, puisque le monde extérieur, pour être pensé, nous devient intérieur et ne peut manquer, par cela même, de tomber sous les lois de notre pensée. — Cette réponse spécieuse serait valable s'il n'y avait pas en nous, selon Kant et ses disciples, une *sensibilité* toute différente de l'*entendement*, et qui nous fournit une pluralité de sensations auxquelles l'entendement seul applique ses formes d'unité. Rien ne prouve, dès lors, que la sensibilité se pliera en tout aux formes de l'entendement. Qu'importe que l'objet auquel j'essaye d'appliquer ces formes soit un monde extérieur ou un monde intérieur ? Qu'importe qu'il se compose de phénomènes externes ou de phénomènes internes ? Ma pensée est un prisme à travers lequel j'essaie de faire passer tous les rayons venus des sens : rien ne me dit qu'en effet ils y passeront tous. — Ceux qui n'y passeront pas, dites-vous, ne seront pas pensés. — Certes, mais ils n'en seront pas moins sentis, puisque je ne suis point pensée pure, puisque je suis pensée et sensation tout à la fois. Mes sensations n'étant pas le *produit* de mon entendement, il peut se faire qu'elles demeurent incohérentes, inexplicables, réfractaires à toute action de ma pensée ; rien ne me garantit qu'au lieu d'un rêve bien lié, elles n'offriront pas quelque jour ou en quelque lieu le chaos d'un cauchemar incompréhensible. La nécessité des formes de l'entendement n'est qu'une nécessité pour l'entendement, non pour la sensation, laquelle ne vient pas de l'entendement ; à plus forte raison, n'est-ce pas une nécessité pour les objets mêmes des sensations. Or une nécessité

toute partielle et toute relative à une seule de mes facultés peut être le masque d'une réelle contingence. Par cela même aussi, ce peut être un mode particulier de ma constitution individuelle, sans être une loi universelle. Les principes à priori restent donc tout problématiques. A l'expérience de me dire si les choses se prêtent ou ne se prêtent pas à la soudure que je veux leur imposer.

En un mot, les kantiens croient faire une objection décisive aux partisans de l'expérience en leur disant : Si les nécessités de la pensée ne sont que l'empreinte des objets dont se compose le monde, vous ne pouvez savoir qu'elles sont vraiment nécessaires. Mais nous avons vu qu'on peut retourner l'objection et dire : Si les nécessités de la pensée ne sont que des empreintes laissées par la pensée même, comme celles d'un cachet sur la cire, rien ne prouve que tout sera docile à cette empreinte. Le cachet ne créant pas lui-même la cire, il ne sera jamais sûr que toute cire recevra sa forme et qu'il ne trouvera pas devant lui quelque matière aussi dure qu'un diamant. Donc, la nécessité fût-elle attribuable à l'action et aux formes de la pensée, il resterait toujours à savoir si les objets de la sensation auront la complaisance de s'accorder avec la pensée.

Lorsque Kant arrive devant ce grand problème de l'idéalisme, il se contente de répondre : « L'accord des lois des phénomènes avec les formes de l'entendement n'est pas plus étrange que celui des phénomènes avec la forme à priori de l'intuition sensible ». Mais ce second accord est étrange lui-même et aurait tout aussi grand besoin d'être expliqué ; on ne peut donc s'en autoriser ici. « Les lois, continue Kant, n'existent pas plus dans les phénomènes que les phénomènes eux-mêmes n'existent en soi ; et les premières ne sont pas moins relatives au sujet... en tant qu'il est doué d'entendement, que les seconds ne le sont au même sujet en tant qu'il est doué de sens. » Ainsi la loi de Mariotte n'existe que pour notre entendement, tout comme les

phénomènes gazeux existent seulement pour notre sensibilité; donc nous avions raison de dire tout à l'heure que la nécessité de l'à priori est toute subjective, encore bien plus que la nécessité fondée sur l'expérience. Ce qui n'empêche pas Kant de dire dans la même page: « Les *choses en soi* seraient encore *nécessairement* soumises à des *lois* quand même il n'y aurait pas d'*entendement* qui les connût. » L'inconséquence est flagrante. Par quel miracle Kant peut-il savoir que les choses en soi sont soumises à des lois, puisque ces choses sont inconnaissables? « Les phénomènes, dit Kant, ne sont que des *représentations* de choses qui demeurent inconnues en elles-mêmes; comme simples représentations, ils ne sont soumis à *aucune autre loi* d'union qu'à celle que prescrit la faculté qui unit. » Il est donc clair que, d'après Kant, une loi de la nature est une simple loi de la *représentation*, valable pour la réprésentation seule. Dès lors l'à priori, loin de fonder la nécessité objective et l'universalité objective de nos connaissances, les frappe toutes d'une irrémédiable subjectivité. L'idéalisme ainsi entendu enferme Kant dans les mêmes difficultés que l'empirisme. Kant objectait aux partisans de Hume la possibilité logique, dans leur système, d'une exception aux lois. Mais, diront les empiristes, si les lois ne sont qu'une forme de notre entendement et une condition de notre connaissance humaine, rien ne nous garantit qu'elles ne souffrent point d'exception hors de nous.

En résumé, si on prend l'à priori au sens purément négatif, comme ce qui conditionne l'expérience sans avoir été acquis par l'expérience de l'individu ou même de la race, on peut dire alors qu'il y a des conditions à priori de l'expérience; car ce n'est pas l'expérience de l'individu, ni même de la race, qui a entièrement constitué et façonné les consciences ou les cerveaux : il y a eu des conditions biologiques, morphologiques, embryologiques, psychologiques, etc. Mais dire que nous naissons avec des *formes à priori*, c'est

se contenter d'une métaphore inexacte, pour désigner des résultantes physiques et psychiques, une organisation native qui suppose des conditions cérébrales d'une part, des conditions psychiques de l'autre, et, dans tous les cas, des conditions qu'il est nécessaire de déterminer. Kant, on l'a vu, n'a pas nettement distingué ces conditions natives d'avec les expériences fondamentales et irréductibles; son critérium de la nécessité n'est pas sûr pour déterminer ce qui ne vient point de l'expérience individuelle ou ancestrale ; de plus, la nécessité n'aboutit pas à fonder la valeur objective de nos tendances intellectuelles. Enfin il reste toujours à expliquer la véritable cause de ces tendances. Pour cela, il faut passer du sens négatif de l'à priori au sens positif.

V

Selon Kant, l'à priori a son origine première dans une condition « transcendantale » : la « spontanéité d'un sujet pensant » comme tel ; si bien que, outre l'expérience, il y aurait en nous une « faculté supérieure », l'entendement actif. Spontanéité de la pensée, voilà donc enfin le sens positif de l'idée d'à priori.

Par malheur, l'hypothèse qui attribue ainsi notre constitution nécessaire à notre spontanéité n'est pas seulement gratuite. Une constitution, une nature toute faite que je trouve en moi sans me l'être donnée, ne peut me venir que de quelque cause externe. Une loi qu'on ne se fait pas à soi-même est toujours quelque chose de passif. Dès ma naissance, ma pensée se trouve emprisonnée dans des cadres nécessaires, dans des « catégories nécessaires », et il y a douze catégories, ni plus ni moins. Kant a compté les chambres de la prison ; or une prison n'a rien de « spontané ». Alors même que je trouverais ma prison autour de moi en venant au monde, alors même que j'y serais né et y aurais toujours vécu, elle

serait toujours pour moi chose étrangère, chose à posteriori. Kant est dans l'illusion si, en faisant pénétrer les murs de la prison jusqu'au sein de la pensée, il croit en faire un produit de la spontanéité intellectuelle. Ces murs doivent être, du côté physique, les cases du cerveau ; or on n'admettra pas que nos cerveaux se soient construits spontanément et indépendamment du monde. Si je remarque, prétend Schopenhauer à l'appui de Kant, qu'une chose m'accompagne partout et dans toutes les conditions (comme les idées de l'espace, du temps et de la causalité), « j'en conclus que cette chose *dépend de moi* » : par exemple, « si partout où je vais, il se trouve une odeur particulière à laquelle je ne puis échapper ». Cet argument ne prouve rien : l'odeur constante peut venir du milieu et non de moi-même, comme la pression constante de l'air sur mon corps vient de l'atmosphère ; l'odeur provînt-elle de mon propre corps, elle viendrait par cela même d'un milieu plus intime et plus inséparable ; elle ne serait un produit vraiment spontané que s'il dépendait de moi de m'en délivrer et si je me voyais moi-même la produire. Or je ne vois point comment j'engendre l'espace et le temps ; je les trouve en moi avec un étonnement profond, comme deux mystères insondables, sans plus les avoir mis dans le « vase merveilleux de mon cerveau » que je ne mets tout autour de ma tète l'air sans lequel je ne saurais vivre. L'espace et le temps me sont imposés par ma structure cérébrale et intellectuelle, comme d'ailleurs le blanc et le noir, le son, les saveurs, etc., et cette structure à son tour m'est imposée par mon rapport avec la structure universelle : il est donc logique de chercher non seulement en moi, mais aussi hors de moi, l'explication de la nécessité qui appartient à mes idées ou à mes sensations. La preuve que leurs conditions ne me sont pas propres, c'est que je retrouve ces mêmes idées dans les autres cerveaux ; nous dépendons donc tous de quelque condition qui est étrangère à notre conscience personnelle.

En définitive, pris au sens positif, l'à priori ne peut être que deux choses : ou une condition physiologique et psychologique antérieure à la connaissance même, ou le produit d'une faculté de connaître qui serait indépendante de l'expérience et aurait une activité spontanée. Mais l'intelligence ne pourrait connaître ainsi à priori que sa propre action ; il faudrait donc qu'elle fût elle-même, en une certaine mesure, l'objet qu'elle connaît. Dès lors, tel objet réel m'étant donné par l'expérience, si ma pensée n'en connaît à priori que ce qu'elle y ajoute dans l'acte même de connaître, il en résulte qu'elle ne connaît vraiment rien de l'objet même indépendamment de l'expérience : quand je crois connaître un objet à priori, c'est simplement moi que je connais. J'acquiers la connaissance ou d'une certaine constitution psychique que je trouve toute faite sans moi, ou d'une action qui n'est que la mienne.

Kant prétend en effet déduire à priori du *je pense* les formes et catégories de l'entendement, remonter ainsi jusqu'à la source la plus haute de la « spontanéité » intellectuelle : de là, comme des eaux transparentes, découlent nos principes de substance, de cause, de réciprocité universelle, etc. « Le *je pense*, dit-il, doit pouvoir accompagner toutes mes représentations, car autrement ces représentations ne seraient rien *pour moi*... Comme phénomènes, les choses constituent un objet qui est simplement *en nous*, puisqu'une simple modification de notre sensibilité ne se rencontre pas hors de nous. Or cette représentation même exprime que tous ces phénomènes, par conséquent tous les objets dont nous pouvons nous occuper, sont en *moi*, ou sont des déterminations de mon *moi identique*, c'est-à-dire d'une complète unité de ces phénomènes dans une seule et même aperception nécessaire. Mais dans cette unité de la conscience possible réside aussi la *forme* de toute connaissance des objets... La manière dont le *divers* de la représentation sensible appartient à *une* conscience précède donc toute connaissance de l'objet, comme en étant la forme intel-

lectuelle. » Jusque-là, on peut suivre Kant : puisque toute connaissance est conscience, et que toute conscience prend la forme de l'unité du moi dans le *cogito*, on en peut conclure que toute connaissance n'est possible qu'autant que le *cogito* est lui-même possible, qu'autant que l'objet n'empêche pas le sujet de se poser, quelle que soit la nature de ce dernier en lui-même.

Mais Kant pourra-t-il déduire de là ses douze catégories, ou même simplement le principe de causalité? Selon nous, on n'en peut déduire que le principe d'identité. Il est certain que, si un objet pouvait à la fois être et ne pas être, si la contradiction était réalisée, si la pensée ne pensait rien d'identique et d'un, le *cogito* serait impossible : l'identité, même apparente, de mon moi, s'évanouirait. Il n'y aurait plus ni objet pensé ni sujet pensant. L'identité est donc bien la forme à priori de toute connaissance, parce qu'elle est la seule forme sous laquelle notre conscience est possible, la seule forme sous laquelle une représentation d'objet puisse être posée par le sujet sans être du même coup supprimée. Telle est la condition à la fois psychologique et logique de toute connaissance. Là aussi se trouve la vraie et complète *nécessité*. Mais comment passer de là aux autres catégories, qui imposent aux objets de la nature des règles si différentes de la simple absence de contradiction? Comment surtout aboutir à cette conclusion qui déborde les prémisses : « Notre connaissance n'a affaire qu'à des phénomènes dont la *possibilité* réside en *nous-mêmes*, dont l'*enchaînement* et l'*unité* (dans la représentation d'un objet) *ne se trouvent qu'en nous*, et par conséquent doivent précéder l'expérience et la rendre d'abord possible quant à la forme » ? De ce qu'*une* des conditions de la possibilité des objets, à savoir leur identité pour ma conscience, réside dans ma conscience même, comment en déduire que *toute* leur possibilité y réside ? De ce que l'unité et l'enchaînement selon le principe d'identité n'est primitivement que l'accord de ma pensée avec soi, comment

conclure que tous les autres modes d'unité et d'enchaînement sont subjectifs, qu'enfin « l'entendement est la source des lois de la nature ? » Il faudrait pour cela déduire du *cogito* la causalité universelle. Et telle est bien, en effet, la prétention de Kant : la causalité réciproque universelle, — c'est-à-dire le déterminisme, — est par lui posée comme condition à priori de l'unité et de l'identité de la conscience. Mais, outre que c'est là fonder l'unité du sujet sur celle de l'objet, au moment même où on annonçait le contraire, Kant n'a jamais pu démontrer que le *cogito* enveloppât le déterminisme universel (1). Pour avoir conscience de soi, il n'est pas indispensable de concevoir une « connexion nécessaire » de tous les objets autres que soi. Que cette connexion soit le postulat de la science objective, on peut l'accorder; mais que la science elle-même, ou du moins que ses principes constitutifs soient le postulat de la conscience, du *cogito*, c'est une hypothèse gratuite, en même temps qu'un cercle vicieux où le sujet demande son unité à l'objet, l'objet son unité au sujet. La contrainte éprouvée dans la douleur et l'effort réactif qu'elle provoque suffisent pour opposer le moi au non-moi, sans qu'on ait besoin de s'élever à la notion philosophique d'une causalité réciproque universelle, où précisément le moi semble se perdre. Supposez que les lois de l'univers soient contingentes, supposez qu'il y ait des commencements absolus de phénomènes sans causes, des miracles, des choses sans raison, des exceptions à toutes les lois générales, enfin que l'empirisme pur règne dans la science de la nature, sous la seule condition logique d'éviter les *contradictions*, est-ce que j'aurai perdu pour cela la conscience de moi-même et le droit de prononcer le *cogito ?* Hume et Stuart Mill n'avaient-ils plus ce droit quand ils se représentaient un monde de faits contingents sans

(1) Il ne semble pas non plus que M. Lachelier ait réussi à faire cette démonstration dans sa belle thèse sur l'*Induction*, d'un esprit si profondément kantiste.

autre nécessité que celle du principe de contradiction? Hegel lui-même ne finit-il pas par réduire ce dernier principe à une loi logique se jouant autour des choses? Allons plus loin encore. Imaginons que l'univers devienne un chaos sans aucunes lois, même contingentes, un flux héraclitéen de phénomènes toujours changeants, où le feu tantôt brûlera, tantôt glacera, où le même fruit sera tantôt doux, tantôt amer; où on ne se baignera jamais deux fois dans un même fleuve, où il n'y aura même pas deux fois une apparence de fleuve, ni deux fois un phénomène quelconque ; où un vertige emportera toutes les visions sans jamais ramener la même image, où tout sera toujours nouveau comme si le monde sortait à chaque instant du néant. Je me frotterai les yeux, si j'ai encore des yeux ; je croirai faire un rêve ; mais, s'il y a en moi quelque *vouloir* qui subsiste sous le désordre de mes *pensées*, si surtout je continue de *jouir* et de *souffrir* subjectivement sans *objet*, aurai-je pour cela perdu toute conscience? On ne saurait accorder que la contingence, que la conception tout empirique des lois de la nature comme lois de *fait* non nécessaires en elles-mêmes, que l'indéterminisme, en un mot, soit la destruction du *cogito* et l'annihilation de la conscience. Par conséquent, il est impossible de déduire à priori les catégories de l'aperception primordiale : je pense.

En admettant même qu'on pût tirer du *cogito* les lois générales de l'univers, les kantiens n'ont pas pour cela le droit de conclure que cette représentation : « je pense », soit « un acte de la spontanéité » ; car c'est supposer toujours par là l'activité causale d'une pensée distincte des phénomènes; c'est admettre que la pensée est *cause* des catégories, y compris la catégorie de *cause*. De quel droit? Et, demanderons-nous de nouveau, comment concilier cette action causale attribuée à l'aperception : « je pense », avec l'aveu ultérieur que le *cogito* est une forme vide de toute pensée, « la plus pauvre des repré-

sentations (1) »? — « On ne saurait même l'appeler un concept : ce n'est qu'une pure conscience accompagnant tous les concepts. Par ce moi ou cette chose qui pense, on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendantal des pensées = *x;* ce sujet ne peut être connu que par les pensées qui sont ses prédicats, et en dehors d'elles nous n'en avons pas le moindre concept. » Par quel prodige de dialectique pourrait-on déduire de cette notion vide le principe de substance, le principe de causalité, le principe de réciprocité universelle, enfin la « législation de l'univers »?

Kant semble confondre ici les conditions logiques et les conditions réelles de la connaissance, la *ratio essendi* et la *ratio existendi*. Il érige l'*aperception*, le fait final de dire : « je pense », en une *condition première* et réelle de la conscience, bien plus, en un acte produisant des effets selon la loi de la causalité efficiente. Or il n'a pas démontré que le *je pense*, que l'*aperception pure* ne soit point un abstrait de la conscience empirique, au lieu d'en être la condition; il a encore moins démontré que l'aperception du moi, dernier résultat du développement de la pensée, exerce une influence primordiale sur le développement même de la pensée. L'à priori, imparfaitement établi dans son sens négatif, n'est donc nullement établi dans son sens positif, c'est-à-dire comme « action spontanée d'un sujet doué de causalité ». Si d'ailleurs tout ne s'explique pas dans la connaissance par l'expérience proprement dite, il n'en résulte pas immédiatement que nous ayons pour cela une « faculté de connaître supérieure à l'expérience », car les conditions organiques de la connaissance peuvent résider dans une sphère autre que la connaissance même et avoir ainsi une autre origine que la *spontanéité* d'une pensée pure. Et il reste toujours à savoir si ces conditions ne sont pas extérieures, au moins en partie, physiologiques et cos-

(1) *Critique de la Raison pure*, tr. Barni, I, p. 166.

mologiques. Par toutes les voies, nous revenons donc à la pétition de principe qui semble être à la base même du kantisme : la connaissance expliquée par la causalité d'un sujet actif, causalité qui est précisément en question.

En somme, il est très vrai que l'esprit n'est pas purement réceptif devant les choses ; il leur apporte des questions : pourquoi, comment, combien, en quel lieu, en quel temps, etc. De là l'intellectualisme conclut que les « catégories » sont à priori. Mais il faut savoir si les questions que fait la pensée, et notamment celle de la *cause*, ne proviennent pas du désir de vivre, du vouloir-vivre, et si elles n'ont pas à l'origine une valeur pratique, non théorique. Le « pourquoi ? » n'est-il pas d'abord simplement : Quel *mouvement* faire, soit vers l'objet, soit à l'opposé ? Et cette question n'est pas même faite d'abord : c'est le mouvement qui est fait. Une sensation pénible fait reculer et se concentrer l'être ; une sensation agréable le fait s'épandre. Ces mouvements de concentration et d'expansion sont le germe de la curiosité primitive, curiosité intéressée et éminemment pratique. C'est bien plus tard que la pensée spécule. Toutefois, grâce à l'hérédité cérébrale, le moindre *stimulus* provoque les questions chez l'enfant. Le point de vue de l'appétition fondamentale manque chez Kant, qui s'est tenu aux effets d'éclairage et de reflet tant de fois décrits sous les noms de *représentation* et de *pensée*. La « table rase » et la table munie de dessins appelés catégories sont également irréelles : tout est action et réaction, tout est vital, non pas seulement intellectuel. Kant et son école ont eu le tort de faire complètement abstraction du point de vue biologique. L'organisme vivant étant l'intermédiaire par lequel la pensée entre en relation avec le monde extérieur, il est clair que la structure physiologique doit conditionner, au moins pour une part, la constitution mentale. Il eût donc fallu commencer par rechercher jusqu'où va et où s'arrête

l'explication physiologique et même cosmologique. L'idéalisme des « formes à priori », aussi bien que celui des « idées innées », est une philosophie trop paresseuse, qui se borne à constater l'état actuel de notre pensée, puis à l'ériger en nécessité suprême, enfin à expliquer cette nécessité par la spontanéité de l'esprit. Kant a été trop logicien, pas assez psychologue ni assez physiologiste. Sa philosophie demeure, pour ainsi dire, immobile et figée : la notion du devenir en est absente. Dans le ciel des idées, Kant ne voit que des étoiles fixes : il décrit la forme des constellations sans se demander par quelle série de mouvements, par quelle évolution s'expliquent cette forme et cette place, en apparence immuables, des astres intérieurs.

CHAPITRE II

L'ÉVOLUTIONNISME ET LA CONNAISSANCE

I. Cercle vicieux reproché par les kantiens à la théorie évolutionniste de la connaissance. — Portée et limites de l'explication évolutionniste. — II. L'évolutionnisme intellectualiste de Hegel.

I

Les kantiens objectent à l'évolutionnisme que toute tentative pour expliquer les formes de la pensée par l'évolution de la vie, par l'action du monde extérieur et la réaction de l'être conscient, en un mot par les lois générales du tout, est un cercle vicieux. Ils arrêtent dès le début les évolutionnistes par cette question préalable : — Est-il intelligible de chercher une explication psychologique et physiologique des « formes » de la conscience, alors que tout phénomène, psychique ou physique, a lui-même ces formes en tant que donné à la conscience ? — Les kantiens raisonnent comme un miroir qui dirait : — Je ne puis connaître les objets qu'en tant qu'ils viennent se refléter en moi selon ma constitution propre et dans mon cadre : il m'est donc interdit de rechercher jusqu'à quel point et dans quelle mesure ma forme, mes lois essentielles, ma géométrie intérieure ont pu résulter des lois de la nature dont je fais partie, du travail de quelque ouvrier dont je suis l'œuvre, enfin de mon histoire propre; car je ne puis concevoir la nature, l'ouvrier et même mon histoire que

selon mes formes. — Oui, sans doute, les lois du monde en général et celles du cerveau en particulier ne nous sont connues qu'à travers nos pensées et dans notre conscience ; comme le dit Byron,

> Montagnes, flots et cieux ne sont-ils pas une partie
> De moi-même et de mon esprit, et moi, une partie d'eux?

En ce sens, Schopenhauer et les autres kantiens ont raison de le croire, les lois du monde dépendent pour nous de notre pensée ; en ce sens aussi, tout est « subjectif », tout est « ma représentation », puisque la connaissance de l'objet même est une modification du sujet pensant. Mais on peut aussi retourner l'objection et dire : ma pensée ne se connaît qu'en s'appliquant à des objets et ne peut se concevoir elle-même sans objet ; en ce sens, tout est objectif. Quelle est donc la vraie question? Il s'agit, une fois acquises les notions de l'objet et du sujet, de voir jusqu'où va la subordination réelle de l'être pensant à la nature qu'il pense. Or la pensée même arrive à reconnaître qu'elle dépend, sinon en son origine première, du moins en son apparition et en son exercice, des lois de l'univers, que la vie n'existerait pas sans le milieu où elle se produit, ni l'intelligence sans la vie et sans le cerveau, ni en un mot l'homme sans le monde. Ce n'est donc pas le monde physique et psychique qui « sombre », comme le prétend Schopenhauer, quand il est séparé de ma conscience ; c'est ma conscience, à moi, qui sombre quand elle est séparée du monde. De ce que c'est l'homme qui découvre et calcule les périodes astronomiques ou géologiques qui l'ont précédé, s'ensuit-il que ces périodes dépendent réellement de sa représentation, qu'il en soit l'auteur et le maître? A moins de soutenir, avec certains partisans de Fichte et, en un sens, avec Schopenhauer lui-même, que notre pensée crée l'univers, il faut bien reconnaître que notre humaine pensée arrive à constater sa dépendance devant cet univers où elle a surgi et qui l'a façonnée

par l'intermédiaire du cerveau. De même, quoique le bâton plongé dans l'eau ait besoin de nos yeux pour être visible et pour être « représenté », nous en venons à reconnaître qu'il ne dépend pas de nos yeux et que, brisé pour notre vue, il est droit en réalité. Nous pouvons donc contrôler et rectifier l'expérience par l'expérience, la pensée par la pensée. Bien plus, supposez un bâton dirigé par une main qui vous frappe : un kantien se complaira-t-il encore dans l'indépendance et la « spontanéité » de sa pensée, en se disant qu'après tout le bâton, la main et la personne qui le frappe n'existeraient pas pour lui s'ils ne dépendaient des lois de sa pensée et de sa représentation ? — Oui, mais en attendant, il est frappé, et il arrive à reconnaître que ce n'est pas de lui-même que viennent les coups. Pareillement, de toutes parts je reçois les coups de l'univers ; quoique, en définitive, rien n'existe pour ma pensée que ce qui tombe sous ses prises, ma pensée à son tour n'existe que soutenue et entraînée par l'univers dont elle fait partie.

Si donc le monde ne peut ni m'être donné ni m'être *connu* que dans la conscience, il n'en résulte pas que le monde ne puisse *exister* réellement sans la conscience. Ceux qui font cette déduction transportent trop vite à l'existence et à la formation des choses les conditions de la connaissance et de la représentation des choses. Il est possible que l'idéalisme ait raison en dernière analyse, mais il ne peut le prouver que par une longue série d'inductions, non par cet argument immédiat et à priori, si en faveur auprès des kantiens : le monde a besoin de la conscience pour être connu, donc il a besoin de la conscience pour exister. On pourrait réfuter l'argument par l'absurde en le poussant jusqu'à l'idéalisme le plus subjectif et le plus « égoïste » : le monde a besoin de ma conscience individuelle pour m'être connu, donc il en a besoin pour exister, et c'est moi qui produis le monde, avec ses soleils, ses planètes et ses habitants. « C'est moi, disent

les Védas, qui suis entièrement toutes ces créatures, et au delà de moi il n'y a point d'autre être. » — Cherchez, dit Schopenhauer, à imaginer un monde sans pensée, vous ne pourrez le faire que dans votre pensée; un monde sans la pensée est donc impossible. — S'il en est ainsi, répondrons-nous, essayez d'imaginer un monde où vous n'auriez pas existé; vous ne pourrez imaginer ce monde que dans votre pensée personnelle ; vous avez donc toujours existé, et le monde n'a jamais pu se passer de Schopenhauer (1).

La critique que nous venons d'adresser à la théorie exclusivement idéaliste de l'existence, retombe du même coup sur la théorie exclusivement idéaliste de la *connaissance*. En effet, cette théorie part du principe suivant : les conditions réelles de la conscience et de son évolution ne peuvent être *connues* que dans la conscience et par la conscience même ; donc elles ne peuvent *exister* que dans la conscience et par la conscience. — Il faut, répondrons-nous, distinguer encore ici le fait même de la pensée, ou la conscience en général, et les modes particuliers de pensée ou de conscience ; l'argument idéaliste n'est vrai que pour la conscience en général : l'existence du fait de conscience consistant précisément à se connaître, les conditions de connaissance et les conditions d'existence doivent finir par y coïncider pour nous en quelque manière. A ce point de vue, l'évolutionnisme ne peut expliquer la genèse des idées par des conditions tout extérieures et physiques qui seraient supposées ne pas contenir la pensée et dont elle

(1) « Partout, dit aussi Green, où nous trouvons un objet auquel nous pouvons donner un nom, nous trouvons la pensée ; l'origine de la pensée ne peut donc être rapportée à aucun objet nommable ou pensable sans pétition de principe. » L'origine de la pensée en général, oui ; mais, s'il s'agit de notre pensée, d'après ce raisonnement, on pourrait dire que, partout où nous trouvons un objet nommable, comme l'âge quaternaire, nous trouvons notre conscience, d'où il résulte que nous ne pouvons rapporter l'origine de notre conscience à aucun objet nommable, ni à aucun temps nommable, et que nous avons existé à l'époque quaternaire.

ne jaillirait que par miracle. Quand donc on transpose, pour ainsi dire, le thème psychologique en langage physiologique, c'est-à-dire en termes d'*objets* présentés à la conscience, une semblable explication rencontre nécessairement une limite infranchissable, à savoir le fait même de conscience, comme tel. Pour ce fait, il est oiseux de chercher une explication adéquate : la conscience comme telle est inexplicable, soit en termes psychologiques qui la présupposent, soit en termes physiologiques qui ne la renferment pas. Mais, une fois convenu que le mental ou le conscient, en général, échappe à nos explications, étant primitif, surtout pour nous, il est certain que chaque fait mental particulier est explicable par un processus psychique, et que, de plus, ce processus a son expression physiologique dans quelque fait du système nerveux.

Ces principes admis, examinons le contenu de la conscience. Elle contient, en premier lieu, des états déterminés, sensations, sentiments, pensées, désirs, qui ont une certaine intensité et une qualité distinctive ; or rien n'empêche l'évolutionniste d'établir une relation de dépendance entre l'intensité ou la qualité des états de conscience, plaisirs, douleurs, impulsions, etc., et l'action cérébrale qui les provoque. Ce qui restera inexplicable et irréductible, c'est ce qu'il y a de spécifique dans les phénomènes de conscience, c'est la teinte propre de la douleur, du plaisir, des sensations de bleu, de rouge, etc. Mais l'irréductibilité, encore une fois, n'est pas l'apriorité ; loin d'être supérieure à l'expérience, elle peut constituer l'expérience radicale : la sensation de résistance, par exemple, n'est irréductible que parce qu'elle est un objet d'expérience fondamentale.

En second lieu, les états de conscience présentent un ordre de succession ou de simultanéité dans le temps et dans l'espace. Or, ici encore, rien n'empêche de chercher dans les relations extérieures l'explication des relations intérieures. Nous savons par expérience qu'on

peut, en agissant sur nos organes, déterminer dans la conscience un certain ordre constant de sensations qui entraîne telles émotions, telles appétitions à la suite l'une de l'autre. Si je vous fais entendre successivement les notes *ut*, *mi*, *sol*, je suis sûr de produire dans votre conscience une sensation agréable enveloppant une tendance à écouter; l'explication physiologique est alors, pour sa part, légitime. En général, l'ordre temporel des objets règle l'ordre temporel de nos sensations, qui à son tour règle l'ordre de nos sentiments, qui règle l'ordre de nos volitions; si bien qu'en définitive l'ordre des conditions physiques et physiologiques se trouve avoir expliqué en grande partie, au moins indirectement, l'ordre de tous les phénomènes de conscience. L'élément irréductible des lois psychologiques, c'est donc moins les lois mêmes de concomitance et de séquence, c'est-à-dire les *rapports*, que la qualité spécifique des *termes*. C'est aussi, comme partout ailleurs, le mode mystérieux d'action, le *modus operandi*, par lequel un terme en entraîne un autre, par lequel une chose quelconque agit ou semble agir sur une autre chose; et ce mystère n'est pas particulier à telle ou telle science : il est universel.

Mais tous les rapports psychologiques ne sont pas réductibles à des rapports temporels de succession ou de simultanéité. Lorsque je souffre et que je m'efforce d'écarter la cause de ma douleur, il y a pour ma conscience, entre la douleur et l'effort, un lien autre que celui de simple succession dans le temps. D'un état à l'autre, je trouve quelle chose qui persiste et qui n'est plus seulement un principe de juxtaposition, mais un principe de liaison intime : c'est ma volonté tendant à son plus grand bien. Aussi le mode d'action mutuelle des états de conscience, quelque mystérieux qu'il puisse être en sa nature dernière, est cependant moins mystérieux que le mode d'action des choses extérieures, qui est purement et simplement x. L'expliquer par des rap-

ports tout extérieurs, par de simples accidents, par des habitudes machinales, ce serait expliquer le mieux connu par le moins connu. Par exemple, est-ce seulement un jeu de mécanique extérieure qui fait que ma volonté tend au plaisir et s'éloigne de la peine? Puisque sentir, penser, vouloir influent l'un sur l'autre et sont liés par un lien intime, dira-t-on qu'on aurait pu aussi bien penser sans sentir, ou sentir sans vouloir, ou préférer la douleur au plaisir, si le hasard de la sélection l'avait ainsi dicté? Non, entre la sensibilité, l'intelligence et la volonté il y a un mode d'union *sui generis*, non une soudure extérieure et tout artificielle. On peut sans doute expliquer par des raisons extérieures et objectives pourquoi tel état de l'organisme produit de la douleur, non du plaisir : c'est qu'il tend à la destruction totale ou partielle des organes. — Mais pourquoi la destruction des organes n'est-elle pas accompagnée de plaisir, plutôt que de douleur? — L'évolutionniste peut encore répondre : — Parce que le plaisir, au point de vue physiologique, tend à faire persévérer dans un mouvement, et que l'être qui persévère dans les mouvements destructifs ne peut ni subsister ni faire subsister sa race; en supposant donc des êtres qui éprouvent du plaisir à ce qui les détruit (il y en a de tels), ces êtres ne seront que des accidents, non la souche d'espèces viables. Les rapports déterminés du physique au mental sont donc explicables en partie par des raisons de sélection naturelle; mais on n'expliquera pas par des raisons physiologiques pourquoi nous préférons le plaisir à la douleur, même en disant que le plaisir tend généralement à conserver nos organes et qu'un être préférant la douleur au plaisir n'eût pu faire souche. Ici nous comprenons mieux le psychologue, qui trouve *évident* que le plaisir est préféré parce qu'il est agréable : cette raison psychologique nous paraît plus fondamentale que les hasards de la sélection physiologique, qui sont ici des effets érigés en cause.

Qu'est-ce donc qui, en nous, demeure vraiment subordonné à l'ordre extérieur des choses? — C'est l'ordre des états de conscience dans le temps, leur intensité, enfin leur rapport à l'espace; mais les fonctions essentielles de la conscience, sensation, émotion, volition, sont totalement irréductibles à l'extérieur. Quant aux formes que prend la conscience sous le nom d'*idées*, elles peuvent être réductibles : 1° aux fonctions essentielles de la sensation, de l'émotion et de la volition; 2° à l'action du monde extérieur. Les antécédents physiques font ici partie des *conditions* nécessaires : nous ne sommes pas des esprits purs, abîmés dans cette éternelle contemplation de soi, dans cette « pensée de la pensée » dont parle Aristote; notre conscience, attachée à notre cerveau, a une évolution, et toute évolution suppose une série d'antécédents, de conséquents, de conditions réciproques qui peuvent être objet de science positive. Il n'y a donc réellement aucun cercle vicieux à chercher l'explication aussi étendue que possible, quoique toujours partielle, des lois et fonctions normales de la pensée dans les lois de la nature entière, qui comprend notre pensée même, et dans les processus de l'évolution universelle, dont notre évolution intellectuelle fait partie. Loin de là, cette recherche est commandée par la vraie méthode et elle est l'introduction nécessaire aux recherches psychologiques touchant la formation de nos idées.

Les kantiens adressent souvent à l'évolutionnisme d'autres objections trop superficielles. Ils supposent que, pour l'évolutionniste, les principes d'identité et de causalité sont des lois inhérentes à la nature qui s'impriment, par une sorte d'action propre, dans le cerveau et dans la conscience; ils accusent les évolutionnistes de changer ainsi les lois en des espèces d'entités ayant une influence sur nous, alors que les lois sont des rapports *pensés* qui, comme rapports, n'existent que pour un être pensant. Mais, quoique Spencer y ait prêté, c'est là se faire une idée fausse de la doctrine d'évolu-

tion. D'abord, pour comprendre que les choses impriment leurs rapports dans le cerveau, il n'est nullement nécessaire de donner à ces rapports une sorte d'existence et d'action à part des choses mêmes et en tant que lois. En fait, pour l'animal vivant, la vision d'une pierre qui tombe sur la tête et la sensation pénible d'un coup *se succèdent* dans le temps ; la blessure ne vient pas avant la pierre, mais la pierre avant la blessure; qu'y a-t-il d'étonnant à ce que, dans la représentation, l'image de la pierre se reproduise également avant celle de la blessure ? Est-il nécessaire de croire pour cela que le rapport de succession soit une entité qui agit à part de la pierre et de la blessure? Est-ce que les choses ne sont pas données à nos sensations dans un ordre déterminé, dans des rapports auxquels répond un mode particulier de sentir, de se souvenir et de réagir ? Voir à la fois deux objets brillants l'un à côté de l'autre, est-ce éprouver la même impression que si on en voyait un seul ? Sentir le froid après avoir touché de la glace, est-ce avoir la même représentation que si l'ordre était interverti ? *Glace puis froid* n'est pas la même chose, pour la sensation ni pour le souvenir, que *froid puis glace*. Dans l'un des cas, l'image faible qui se range la première sur la perspective interne de la mémoire est celle de glace; dans le second, c'est celle de froid.

En outre, au lieu de raisonner ici dans l'abstrait, il faut se reporter aux phénomènes réels du cerveau. Toute relation conçue entre deux idées implique, dans le cerveau, un trajet creusé entre deux points. Le cerveau ressemble à un système de drainage qui fait s'écouler au dehors des courants d'eau : les impressions reçues par les nerfs s'écoulent dans la direction des muscles, et, pour cela, il faut qu'elles suivent des canaux déjà creusés ou qu'elles en creusent de nouveaux. Or, outre les directions particulières et accidentelles, il y a une direction générale des canaux qui est constante et physiologique; le courant nerveux ne peut pas plus

s'exercer à l'opposé de sa pente constitutionnelle qu'un ruisseau ne peut remonter vers sa source. Il n'est donc pas étonnant que certaines directions de la pensée soient impossibles, que certaines relations générales s'imposent à nos idées. Ces relations, dont on demande comment elles peuvent agir matériellement et mécaniquement, agissent par les trajets cérébraux où elles sont fixées; elles ne demeurent pas des lois abstraites de la nature, elles prennent la forme concrète de courants cérébraux ayant un lit déterminé et une pente déterminée par la structure acquise ou innée de l'organe. Les lois les plus générales de la pensée répondent aux directions universelles des courants cérébraux; jamais un courant n'a parcouru un canal à la fois en deux sens opposés, et jamais la pensée ne pourra concevoir qu'une chose soit et ne soit pas sous le même rapport. Jamais un courant cérébral ne s'est produit sans venir d'un point et sans aller vers un autre par un trajet déterminé ; et jamais la pensée ne concevra qu'une chose vienne de rien, soit sans antécédent déterminé et sans conséquent déterminé. Autant vaudrait se figurer que la Seine va se mettre à couler de l'ouest à l'est au lieu de l'est à l'ouest. La mécanique est la logique concrète du mouvement, et la logique est la mécanique abstraite des idées ; notre cerveau, sous l'impression de la nature, ne peut pas, d'une manière générale, réagir à contresens. Il n'est donc pas besoin de réaliser ni de substantifier les lois pour comprendre que les choses agissent sur nous dans un certain rapport *entre elles* et *avec nous*, et que ce rapport s'impose à la représentation ou au souvenir comme il s'est imposé à la sensation même. Toute la question est de savoir comment nous arrivons, nous, à poser à part les rapports, à les abstraire ; il est clair que la réalité n'a pas besoin de faire cette abstraction. Ce n'est pas en vertu des lois de la chute des corps que je tombe en heurtant une pierre ; c'est en vertu des actions réelles aboutissant à la chute, actions

que nous avons fini par formuler en termes mathématiques sous le nom de lois de la chute des corps. Il en est de même pour le principe d'identité et celui de raison suffisante. Ce n'est pas par la vertu de ces principes que les choses sont identiques et ont des raisons; c'est nous qui avons fini par abstraire du réel ces lois intellectuelles. Toute loi, après tout, n'est qu'un mode constant d'agir et de pâtir, de quelque manière qu'on se représente (ou qu'on ne se représente pas) la nature de l'action et de la passion.

Au reste, l'objection mise en avant par les kantiens tombe sur eux bien plus que sur les évolutionnistes : que sont en effet les *formes* à priori de la pensée, sinon des entités ? Le développement de la pensée est, comme tout autre, soumis à un certain ordre, à une certaine série de conditions, d'antécédents et de conséquents : voilà la vérité ; les formes à priori ne doivent donc être que les symboles abstraits des procédés réels de la vie cérébrale et psychique : impression reçue, élaboration, mouvement centrifuge, et parallèlement : sensation, émotion, réaction appétitive. L'évolutionnisme a le droit de rechercher les effets de ces *processus* sur la formation de nos connaissances ; la seule donnée à priori qu'il est obligé d'admettre, c'est, encore une fois, le fait de conscience en général, avec le principe d'identité qui en est l'unique condition formelle.

II

En résumé, ce qui caractérise la connaissance, c'est le lien qu'elle établit entre les objets, c'est la synthèse : comment donc les objets peuvent-ils se lier dans la connaissance, et d'où vient le mouvement synthétique de notre pensée ? Telle est la question. Kant répond en disant que c'est la pensée même qui, par l'unité de son aperception primordiale : *cogito*, unifie les phéno-

mènes et les soumet à des catégories capables de les rendre intelligibles. C'est donc par la synthèse originaire de la pensée pure que Kant veut expliquer la synthèse des faits d'expérience. Mais, soit dans la pensée, soit dans les faits, la synthèse demeure toujours inexpliquée. La synthèse dans la pensée, en effet, n'a elle-même une signification et une valeur que si elle est la pensée d'une synthèse *dans l'objet ;* la pensée ne peut donc créer cette synthèse objective, d'où dépend sa propre essence et sa propre possibilité. Non seulement il faut, nous l'avons vu, que l'objet veuille bien s'adapter aux formes de notre connaissance ; mais ces formes mêmes ont besoin d'être fondées dans l'objet ; elles ne peuvent donc être le pur *produit* d'une pensée dont elles sont précisément la *condition.*

Pour éviter le cercle vicieux de la pensée tournant ainsi sur soi, Kant retombe dans un dualisme de la pensée et de l'objet qui les laisse séparés. En effet, parallèlement à l'à priori, il postule un objet qui se manifeste à posteriori ; la « chose en soi », agissant sur notre « réceptivité », y produit une multiplicité de sensations ; elle met ainsi la connaissance en exercice et introduit des différenciations dans le rapport de pure identité que la pensée, réduite à elle seule, soutiendrait avec elle-même. Mais, en réalité, on n'a là qu'un simple mélange entre la matière des sensations et la forme : la forme à priori de la connaissance, en effet, ne peut jamais devenir un élément à priori de l'objet même, auquel elle se juxtapose simplement sans savoir s'il en est pénétré.

On n'ignore pas comment, au-dessus de ce dualisme, la philosophie allemande essaya de rétablir l'unité. L'évolutionnisme hégélien devait être la conséquence du kantisme. Il a encore en Allemagne, et surtout en Angleterre, de nombreux partisans qui lui ont donné une forme supérieure. Une synthèse à priori n'est possible, disent-ils, et n'a une valeur objective que si on suppose l'objet de

la pensée produit par la pensée même. Sans cela, la pensée reste d'un côté avec ses synthèses à priori, et l'objet indépendant reste de l'autre côté, sans que la pensée puisse savoir si elle l'atteint. Dès lors; tourner à priori sur soi, ou créer à priori son objet, telle est l'alternative pour quiconque admet l'à priori comme « acte spontané de la pensée ». Hegel en conclut que la pensée est créatrice, et il imagine son évolution dialectique. Ici, l'élément de différenciation, — la *multiplicité*, — n'est plus donné du dehors par l'expérience, comme chez Kant; il n'est plus produit en nous par l'opération d'une « chose en soi » différente de la pensée et agissant sur la pensée, mais il est conçu comme inhérent à la nature de la pensée universelle qui se développe en nous. Hegel soutient que, par une logique qui est en même temps ontologie, une notion ne peut exister sans une autre, qu'elle se change ainsi en son opposé, etc.; de là le mouvement synthétique de la pensée.

On a objecté que la vraie validité d'une notion consiste à être la notion de quelque objet distinct d'elle-même (1). A cette relation objective, la dialectique de Hegel substitue une simple série subjective de « transformations de pensées en pensées opposées ». La pensée roule ainsi sur elle-même comme prise de vertige ; dès qu'elle est sur un point, elle rebondit et retombe sur un point opposé, comme certains jouets imaginés par les physiciens, et l'univers n'est que la série de ses culbutes dialectiques. A vrai dire, en prétendant découvrir à priori l'identité des oppositions dans l'essence de la pensée même et de son activité spontanée, Hegel n'a fait qu'ériger une loi d'expérience en loi à priori : c'est l'expérience seule, en effet, qui nous montre le jour et la nuit, le blanc et le noir, le doux et l'amer, le bas et le haut, le plaisir et la peine, la vie et la mort. On aurait beau contempler sa pensée, on n'y trouverait nullement

(1) Strokes, dans *Mird*, 1886.

cette « logique » des contraires, ces thèses, ces antithèses, ces synthèses, ce besoin de nier, d'affirmer et de concilier. La méthode hégélienne est la reconnaissance systématique et la formule abstraite de l'expérience : le positif n'existe point sans le négatif, et le négatif est seulement une transition par laquelle l'expérience évolue vers un positif plus complet. La première partie de cette thèse, « point de positif sans négatif », est une expression exagérée de la doctrine psychologique de la relativité : toute connaissance enveloppe un contraste ; — expression exagérée, parce que le négatif d'un concept, comme on l'a remarqué, est *plus* qu'un contraste quelconque, étant la somme de tous les contrastes possibles, ou le *contradictoire* du concept (1). Aussi faut-il en appeler aux faits d'expérience pour choisir le contraste approprié parmi les nombreux contrastes possibles que la dialectique indiquerait. De même, au troisième moment de la dialectique, celui de la synthèse, il s'agit d'atteindre une notion positive plus large ; mais cette notion est plus que la simple fusion à priori d'une notion avec son contraire ; l'expérience, ici encore, doit déterminer ce qui est réel et nous apprendre comment la synthèse a lieu.

Ces objections ont une valeur ; mais, il est juste de l'ajouter, Hegel ne dédaignait pas l'expérience autant qu'on l'a cru ; sa dialectique est, au fond, un développement du contenu de l'expérience. Il ne plaçait pas la réalité première dans l'être pur égal au non-être, simple abstraction, mais bien dans l'esprit. Son évolutionnisme, outre qu'il est pour ainsi dire présenté à rebours, n'en reste pas moins beaucoup trop intellectualiste. L'intelligence ne peut exister que par l'objet, l'objet ne peut être constitué tel et exister que par l'intelligence : tel est finalement le cercle où tout intellectualisme vient s'enfermer. Pour en sortir, il faut, nous

(1) Voir, sur ce point, Seth : *The Development from Kant to Hegel.*

l'avons vu (1), sortir de la pensée proprement dite; il faut chercher l'origine des connaissances non dans des formes intellectuelles, ni dans un acte pur d'aperception comme le *cogito*, mais dans le domaine de l'appétition et de la sensibilité, dans le *sentio* et le *volo*. Par là on découvrira un processus plus profond que le processus intellectuel et qui, tout en étant psychique, pourra être en même temps le fond du physique, de manière à reconstituer le monisme radical d'où est dérivée la relation intellectuelle de *sujet* à *objet*. Le monisme alors, au lieu d'être à priori et tout logique, comme il l'est encore trop dans l'école de Kant et de Hegel, deviendra expérimental et évolutionniste.

Chacun sait que Kant se comparait lui-même à Copernic, qui fit graviter la terre autour du soleil. On pourrait lui répondre qu'il est plutôt un Ptolémée, puisque le fond de son hypothèse est l'homme considéré comme étant centre du monde par sa pensée : l'*anthropocentrie*. Mais, à vrai dire, ni l'hypothèse qui prend la terre pour centre, ni celle qui prend le soleil n'expriment la réalité des choses. Si c'est la terre qui tourne autour du soleil, non le soleil autour de la terre, il est cependant vrai, à un point de vue supérieur, que la terre et le soleil gravitent l'un vers l'autre et dépendent tous les deux, suivant des lois communes, de la totalité des astres formant l'univers. La réciprocité de la gravitation est la vraie loi universelle dont les mouvements apparents ne sont que la manifestation. Selon nous, il faut introduire dans la genèse des idées, comme dans celle des mondes, un point de vue analogue au système de Laplace, qui, n'admettant qu'une seule et même substance universellement répandue, considère les astres comme formés par la condensation progressise de la nébuleuse en étoiles, en soleils, en planètes. De même, il n'y a pas d'un côté une matière, un objet, de

(1) Voir livre Ier.

l'autre, un esprit, un sujet, l'un faisant le rôle de la terre, l'autre celui du soleil ; il y a une même réalité universellement répandue qui renferme partout en soi, sous une forme plus ou moins implicite, sensibilité et volonté ; les idées sont la condensation en centres lumineux et en foyers conscients de ce qui existe partout à l'état nébuleux : sensation et désir. Il est évident que, si le procédé général de la nature, qui est le *mouvement*, n'était pas d'accord avec le procédé général de la conscience, qui est l'appétition, la conscience ne pourrait avoir lieu ; d'où il résulte qu'il doit exister une unité fondamentale de la conscience et de son objet, une identité de nature entre le réel de la conscience et le réel du mouvement. Mais ce n'est pas, croyons-nous, dans l'intelligence proprement dite qu'il faut chercher le fondement de la parenté universelle et le principe du vrai monisme. D'une part, c'est le processus sensitif et appétitif qui fait le fond de la pensée même, si bien que les lois de l'intelligence proprement dite sont un dérivé des lois du sentir et du vouloir ; d'autre part, le processus sensitif et appétitif est l'intérieur du mouvement ; c'est donc lui, en définitive, qui est le processus universel, et c'est lui qui, en particulier, explique la genèse de nos idées : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu et voluntate* (1).

En somme, kantiens et évolutionnistes tombent sous la même objection toutes les fois qu'ils prétendent déterminer *l'origine* de la pensée et de ses lois, soit en montrant ses formes prédéterminées, soit en faisant son *histoire*. Mais, une fois admise en principe la conscience ou l'existence pour soi, toutes les formes de la pensée doivent s'expliquer, d'abord par le développement interne de la conscience, puis par l'action et le concours du monde extérieur, qui, pour une analyse radicale, se ramène lui-même à d'autres faits de cons-

(1) Sur cette genèse, voir *la Psychologie des idées-forces*.

cience. L'évolution de la pensée n'est donc pas tout entière le résultat d'un système de choses extérieures à elle, mais un progrès intérieur par lequel la nature arrive à la claire conscience et à la possession d'elle-même. Ni l'évolutionnisme purement physique ni l'évolutionnisme purement logique n'expliquent la connaissance, qui a sa source profonde dans la volonté.

LIVRE TROISIÈME

L'IDÉALISME DE L'EXISTENCE

CHAPITRE PREMIER

LE SPIRITUALISME FINALISTE

I. Forme finaliste prise par le spiritualisme. — II. Le mécanisme peut-il expliquer l'« art de la nature » ? — Finalité en vue de l'utile, finalité en vue du beau. — Les symétries et proportions. Geoffroy Saint-Hilaire et Darwin. Les causes finales selon M. Ravaisson et M. Janet. — III. La finalité est-elle nécessaire pour expliquer les principes fondamentaux du mécanisme? Argumentation de Leibnitz. — IV. La finalité et les conditions de la pensée. Théorie de M. Lachelier. — Conclusion.

I

Contre l'évolutionnisme à forme trop mécanique et physique qui a triomphé dans la seconde moitié du siècle, le spiritualisme ne pouvait manquer de se maintenir. Au fond, l'évolutionnisme conservait encore une tendance matérialiste sous des apparences de philosophie positive. Il appelait donc, comme son antithèse, la conception spiritualiste.

Mais le spiritualisme contemporain s'est-il dégagé suffisamment de certaines traditions remontant à la philosophie transcendante? Il ne le semble pas. Beaucoup de spiritualistes ont gardé l'ancienne idée de substance, que cependant la critique de Berkeley, de Hume et de Kant ont ruinée. Ils ont aussi abusé de la notion de cause efficiente et de force. Mais c'est surtout l'idée de cause finale qui semble vicier beaucoup de leurs meilleures spéculations. Ils ne se contentent pas d'admettre

que le mécanisme n'explique point tout dans la nature, ils soutiennent que le mécanisme lui-même s'explique par des considérations d'ordre et d'économie, et que ses lois trouvent dans l'esthétique leur dernière et radicale raison. L'induction, sur laquelle repose toute connaissance de la nature, est à leurs yeux une sorte de poésie cherchant à pénétrer le sens de l'univers; savoir, c'est créer comme la nature crée, dessiner comme elle dessine, peindre comme elle peint, chanter comme elle chante, penser comme elle pense. L'interprétation d'une œuvre d'art inspirée doit être aussi une inspiration, et de même qu'en une certaine mesure il faut devenir Homère pour bien comprendre Homère, il faut devenir la nature pour la comprendre et la suivre: *sequere naturam*. Cachée derrière ses voiles, Isis invite ses enfants à deviner, à reproduire ses traits et, pour cela, à regarder au plus profond d'eux-mêmes : chez celui qui aura conçu et réalisé l'image la plus ressemblante, elle reconnaîtra son vrai fils, et quel sera-t-il? Celui qui l'aura représentée le plus belle.

Rien n'est beau que le vrai, dit un vers respecté,
Et moi je lui réponds, sans crainte d'un blasphème :
Rien n'est vrai que le beau, rien n'est vrai sans beauté (1).

Un métaphysicien profond de notre époque, qui, d'accord avec le poète, voit dans la beauté non seulement le signe de la moralité, mais celui de la vérité même et surtout de la vérité philosophique, s'est efforcé, plus que tout autre, de montrer dans l'esthétique le fond caché de la science. On sait comment, s'inspirant à la fois d'Aristote, de Leibnitz, de Kant et de Schelling, M. Ravaisson est arrivé à cette conclusion que « la beauté, et principalement la plus divine et la plus parfaite, contient le secret du monde (2). » On a pu créer une géomé-

(1) A. de Musset, *Après une lecture*.
(2) *La Philosophie en France*, p. 232.

trie supérieure en cherchant dans la symétrie la dernière raison des théorèmes et en ramenant les propriétés scientifiques des figures aux exigences d'un dessin esthétique; la géométrie est une peinture réduite à ses linéaments primitifs, et l'espace dans lequel le géomètre combine ses constructions est comme la toile sur laquelle l'artiste agence ses figures idéales. « A voir, dit quelque part M. Ravaisson, les découvertes récentes d'une géométrie sublime, qui nous montre dans la variété des formes dont l'étendue est susceptible des métamorphoses de la forme la plus simple, et pour principe unique de ces métamorphoses une loi typique en quelque sorte et primordiale d'harmonie et de beauté, je ne sais s'il ne se trouvera point que la dernière et radicale raison de toute mathématique, qui se confond avec l'activité créatrice, est ici et comme partout le bien et le beau. » Les propriétés des nombres, qui ravissaient Pythagore, paraissent aussi des lois de symétrie, dont Fermat découvrit quelques-unes parmi les plus importantes. Dans les phénomènes de la cristallisation et dans ceux de l'organisation, bien des choses semblent s'expliquer par des corrélations symétriques. Enfin, dans l'histoire naturelle, vouloir comprendre les organes par leur seule utilité, c'est prêter à la nature des vues purement utilitaires; c'est oublier que, le plus souvent, elle semble chercher le beau pour le beau et faire de l'art pour l'art. Les partisans de la finalité sont ainsi amenés à voir, non pas seulement dans la volonté et la moralité humaine, mais même dans la nature, la recherche spontanée ou réfléchie, la réalisation plus ou moins intentionnelle de certains types ou idées directrices, c'est-à-dire de certaines formes constantes qui se reproduisent dans les êtres et déterminent leur espèce. Ce sont ces types, non pas abstraits comme les idées de Platon, mais *actuels* au sens d'Aristote, qui, réalisés sous nos yeux, nous donnent le sentiment du beau. C'est sur ces types que se règlent non seule-

ment l'esthétique et la morale, mais même la logique et la mécanique ; les causes efficientes finissent ainsi par se subordonner, selon la pensée de Leibnitz, aux causes finales, et même par s'y réduire. Le monde entier, conclut M. Ravaisson avec Platon et Aristote, est l'œuvre d'une « beauté absolue qui n'est la *cause* des choses que par *l'amour* qu'elle met en elles, » et qui conséquemment n'est « efficiente » que parce qu'elle est « finale ».

De même, selon M. Lachelier, qui a réuni les idées de Leibnitz à celles de Kant, non seulement nous ne pouvons pas agir, mais nous ne pouvons pas même penser, raisonner, induire, sans affirmer à priori la finalité universelle et conséquemment l'universel empire de la beauté. « Ne craignons pas de dire qu'une vérité qui ne serait pas belle ne serait qu'un jeu logique de notre esprit, et que la seule vérité solide et digne de ce nom, c'est la beauté (1).

Même doctrine dans la thèse importante de M. E. Boutroux sur la *Contingence des lois de la nature*. Rejetant l'universalité du mécanisme et des causes efficientes, encore admise par M. Lachelier conformément au kantisme, on sait que M. Boutroux tend à remplacer toutes les lois en apparence *nécessaires* par la *contingence*, et celle-ci a elle-même sa raison dans la *finalité*. « Selon cette doctrine, conclut l'auteur, les principes supérieurs des choses seraient encore des lois, mais des lois morales et *esthétiques*, expressions plus ou moins immédiates de la perfection de Dieu, préexistant aux phénomènes et supposant des agents doués de spontanéité. »

Dans son livre sur *les Causes finales*, M. Janet, sans aller aussi loin que les philosophes qui précèdent et sans insister autant sur l'esthétique, admet néanmoins, lui aussi, une finalité universelle et un art universel,

(1) *Du Fondement de l'induction*, pp. 92, 95, 98, 192.

qui supposent un éternel artiste. La vraie cause finale, dit-il, doit se définir « un effet prévu et qui n'aurait pas pu avoir lieu sans cette prévision. » Ou du moins, si l'effet n'est pas prévu formellement, « il est prédéterminé et, en raison de cette prédétermination, il est conditionné et commande la série des phénomènes dont il est en apparence la résultante. » M. Janet donne pour exemple de prévision obscure ou de prédétermination « la *tendance* de toute matière organisée à se coordonner conformément à l'idée d'un tout vivant. » — « Il y a, conclut-il, une sorte de géométrie des êtres vivants, indépendante de la mécanique, et qui ne semble pas avoir pour but un résultat utile. La symétrie, par exemple, est certainement un des besoins de la nature vivante. » La finalité de *plan* chez les êtres vivants a paru si importante à un naturaliste célèbre, Agassiz, qu'il a cru que la preuve de l'existence de Dieu devait être cherchée beaucoup plutôt dans le plan des animaux que dans l'adaptation des organes. « C'est, dit M. Janet, une grande exagération ; néanmoins il est certain que la création d'un type (même abstraction faite de toute adaptation) est inséparable de l'idée de plan et de but, et suppose par conséquent l'intelligence. La même loi qui nous a fait reconnaître la finalité dans toute composition régulière nous impose de la reconnaître dans le beau. La nature n'est pas plus artiste par hasard qu'elle n'est géomètre par hasard. »

II

Examinons d'abord s'il est vrai que, au point de vue purement physique, le mécanisme ne puisse expliquer l'art de la nature, et si la science moderne nous révèle de plus en plus, surtout dans les êtres vivants, l'empire des causes finales. M. Ravaisson, quand il publia en 1868 son beau *Rapport sur la philosophie*

en France au XIXe *siècle,* croyait voir les savants et les philosophes de notre époque « graviter » pour ainsi dire, sans toujours s'en rendre compte, vers la doctrine des Aristote et des Leibnitz, c'est-à-dire vers une doctrine de finalité et de beauté universelle. Auguste Comte, dans la dernière période de sa vie, avait admis que « le supérieur explique l'inférieur. » Littré, tout en se séparant d'Auguste Comte devenu mystique, plaçait parmi les « propriétés » de la matière celle de « s'accommoder à des fins. » Claude Bernard admettait des « idées directrices et organisatrices. » Taine, à son tour, disait que la conservation du type est un fait dominateur « qui commande tous les autres. » C'étaient là, pour M. Ravaisson, autant de témoignages qui, joints à d'autres du même genre, lui semblèrent l'indice d'une sorte de conversion des sciences vers la métaphysique des causes finales, fond de sa propre philosophie. — A voir aujourd'hui dans les sciences le progrès constant des doctrines contraires, il ne paraît pas qu'on puisse espérer un si prochain retour à cette métaphysique. Les images ou expressions finalistes empruntées par certains savants au langage vulgaire ne suffisent pas pour constituer une adhésion, même implicite, aux vraies causes finales, pas plus que le « fluide positif et le fluide négatif » des électriciens, simples formules artificielles, n'impliquent l'existence de causes occultes, pas plus que « l'attraction universelle » de Newton n'implique un réel attrait des planètes pour le soleil. C'est le fond des doctrines scientifiques, et non leur forme, qu'il faut considérer; or les sciences modernes tendent de plus en plus, comme sciences, à remplacer dans leur domaine le finalisme par le mécanisme.

La finalité peut être de deux sortes : elle a en vue ou l'utile ou le beau. Le mot d'utile est ambigu : il peut désigner une utilité intentionnelle, un avantage qui n'existe que parce qu'on l'a pris pour but; il peut aussi

désigner une utilité non prévue, simple résultante mécanique du jeu de forces indépendantes. Dans ce second cas, ce n'est pas l'idée du but qui a produit la disposition des parties, mais chaque partie, agissant pour elle-même et comme si elle était seule, a contribué sans le savoir à la production d'un ensemble qui n'avait pas été prévu : l'adaptation de chaque partie à ses conditions d'équilibre propre a suffi pour produire l'équilibre général. De même, dans les êtres vivants, les sciences modernes expliquent de plus en plus le concert de l'ensemble par l'action et la réaction des parties, dont chacune agit pour soi, tire tout à soi, ne sent et ne veut primitivement que soi. L'égoïsme de chaque cellule produit le *consensus* de l'organisme, comme, dans un lac, le mouvement particulier de chaque goutte d'eau vers le centre de la terre produit le niveau général de la surface. La finalité en vue de l'utile fait donc place à ce que Cuvier appelait déjà, avec Lamarck, le principe des « conditions d'existence ; » et qu'est-ce que ce principe, sinon une des mille formules dans lesquelles peut se traduire, comme en des équations algébriques successives, le principe de l'universelle causalité ou du déterminisme ? Point d'effet possible sans les conditions qui le rendent possible et que, par une sorte de mirage, nous convertissons en moyens prévus.

Si les naturalistes contemporains parlent encore du *but* d'un organe et de l'harmonie qui relie les organes entre eux selon le type de l'espèce, ils n'entendent plus par là rien d'analogue à la cause finale proprement dite, rien de prévu ou de prédéterminé dans une intelligence : il s'agit simplement de corrélation mécanique entre les organes. Supposez un cadre mobile dont les baguettes, attachées deux à deux, peuvent cependant pivoter sur leur attache : si vous inclinez un des côtés, les autres s'inclinent nécessairement et forment un losange au lieu d'un carré ; le parallélisme n'en subsiste

pas moins entre les côtés, et si deux des angles s'élargissent, les deux autres, par une utile compensation, diminuent d'autant; la figure demeure donc harmonique dans toutes ses variations. De même pour les organes : ils varient *en fonction* les uns des autres; leur réciprocité et leur utilité mutuelles résultent d'une mutuelle nécessité qui les lie l'un à l'autre mécaniquement, comme la hauteur du mercure dans un baromètre est liée à la hauteur de la colonne atmosphérique. Si donc il y a dans les organes un caractère d'*utilité* ou mieux de *nécessité* par rapport à la vie même, c'est parce qu'ils sont des conditions d'existence; mais cette utilité qu'offre un organe, et qui le met en harmonie avec le tout, n'est réellement aux yeux des savants qu'une « propriété » du même ordre que les autres, puisqu'elle consiste simplement dans un rapport de cause à effet, géométriquement réductible au parallélogramme des forces. Ce n'est pas, selon l'expression inexacte et malheureuse de Littré, la propriété de s'adapter « à des fins, » mais c'est simplement celle de s'adapter à des causes ou conditions, c'est-à-dire de subir l'action fatale du milieu. Supposons qu'en présence d'une multitude d'arbres abattus par l'ouragan un enfant s'étonne de voir les plus gros rester seuls debout ; lui expliquera-t-on ce fait par les intentions du vent ou par celles des arbres? On se contentera de lui dire que les troncs les plus larges ont résisté parce qu'ils étaient les plus forts; de même, dans la lutte des êtres animés pour la vie, ceux qui ont résisté sont ceux qui avaient les organes les mieux adaptés à cette lutte même.

On objecte que la finalité en vue de l'utile n'est pas la seule, que les nécessités de l'existence ne paraissent pas tout expliquer dans la nature, qu'il y a des régularités, des symétries, des proportions, des beautés qui non seulement ne semblent pas du *nécessaire*, mais paraissent du *superflu*. — Ce superflu cache, au contraire, les nécessités les plus profondes et les plus pri-

mordiales. De même que nous avons vu la physiologie réduire l'apparente finalité de la nature en vue de l'utile au principe de Cuvier sur la corrélation des organes, c'est-à-dire sur les « conditions d'existence, » de même nous allons voir l'apparente finalité de la nature en vue du beau s'expliquer par le principe de Geoffroy Saint-Hilaire sur les symétries anatomiques. La gloire ultérieure de Darwin a peut-être trop fait oublier l'influence de Geoffroy Saint-Hilaire sur le développement des sciences naturelles. On sait que ce dernier reprochait à Cuvier de n'avoir considéré dans les organes que leur utilité pour les fonctions de la vie, conséquemment leurs formes et leurs usages, et d'avoir ainsi conservé dans la science une apparence de finalité. De la considération des *fonctions* de l'être, qui est encore superficielle, il faut passer à celle de ses *matériaux*, qui est plus profonde. Les organes, disait Geoffroy Saint-Hilaire, ne sont pas seulement des *instruments* utiles ou nécessaires à la vie, ils sont avant tout des *pièces* ou parties matérielles d'un mécanisme anatomique, qui s'engrènent comme les roues d'une machine et ne peuvent pas plus se déplacer ou se transposer que ces roues. En d'autres termes, l'être vivant, végétal ou animal, a nécessairement une structure anatomique dans laquelle les diverses parties ont une situation déterminée et constante, quel que soit d'ailleurs leur usage. De là, pourrait-on ajouter, ces figures géométriques régulières et ces proportions esthétiques qui ravissent l'artiste ou le philosophe. Par exemple, qui ne sait que, dans tous les animaux vertébrés, l'extrémité antérieure a un dessin uniforme et se compose de quatre parties dont les situations réciproques sont toujours les mêmes, toujours *connexes* géométriquement et mécaniquement? Ce sont l'épaule, le bras, l'avant-bras et un dernier tronçon qui peut prendre des formes très diverses : chez certains animaux, il forme la main, chez d'autres la griffe, chez d'autres l'aile, chez d'autres

la nageoire, etc. « Un organe peut être transformé, atrophié, anéanti même, jamais transposé. » Un organe a beau parfois devenir inutile, comme les vestiges de pattes chez le boa, d'épaule chez l'orvet, de doigts et d'ongles chez certains oiseaux, cet organe reste toujours à sa place symétrique, tant il est vrai que l'utilité ultérieure des parties n'est pas tout et qu'il faut considérer d'abord leur place mécaniquement nécessaire et fixe dans la structure générale de l'être. C'est alors, souvent, que l'inutile prend l'apparence d'une recherche du beau. Emerson remarque, dans un de ses essais, que ce que la nature a jadis créé afin de pourvoir à un besoin devient ensuite un ornement; il cite en exemple la structure d'un coquillage de mer : les organes qui, à une certaine période de sa croissance, ont été la bouche, se trouvent à une autre période rejetés en arrière et deviennent des nœuds ou des épines dont le coquillage est paré. Spencer, généralisant cette remarque, montre que l'utile devient beau quand il a cessé d'être utile (1). Cette beauté n'est donc au fond que du nécessaire devenu superflu.

La loi en quelque sorte utilitaire de Cuvier sur la corrélation des fonctions est une loi dérivée et secondaire; les fonctions résultent surtout du *milieu* auquel les organes ont dû s'approprier : ainsi, le vol de l'oiseau tient à l'air, la natation du poisson à l'eau. La loi de Geoffroy Saint-Hilaire sur la connexion des parties est primitive et plus essentielle. Esthétique en apparence, elle est en réalité mécanique. C'est qu'en définitive elle tient à la génération même des organes et des êtres, qui proviennent les uns des autres et se sont transmis l'un à l'autre leur structure. Tous les organes du végétal sont la feuille transformée ; dans l'animal vertébré, le cerveau est une vertèbre accrue et dominante. Un même mécanisme général se retrouve au fond de

(1) *Essais de morale et d'esthétique,* trad. Burdeau, p. 53.

tous les êtres vivants, et l'espèce, avec son idéal distinct et prétendu spécifique de perfection ou de beauté, conséquemment sa cause finale, est aux yeux des naturalistes de notre époque une résultante plus ou moins provisoire, causée par la division des fonctions entre les organes ou par l'appropriation nécessaire des organes aux divers milieux. A cette théorie se rattachent les doctrines de Darwin sur l'origine et la transformation des espèces, qui réduisent plus évidemment encore à un jeu des lois mécaniques les variations en apparence esthétiques de l'art naturel, ou ce que l'on appelle les « plans » de l'art divin (1). Si donc il est vrai de dire que la nature n'est pas utilitaire *partout*, au moins d'une manière *directe*, c'est précisément parce que ses lois sont des lois mécaniques, conséquemment mathématiques, conséquemment aussi symétriques et régulières. Quand un des philosophes distingués de l'Angleterre, M. Murphy, insiste, à l'exemple de nos esthéticiens français, sur les corrélations d'organes où la symétrie semble dominer l'utilité, il oublie que cette belle symétrie trahit la rigidité même des lois mécaniques, qui aboutissent à des relations constantes entre toutes choses, y compris les pièces des mécanismes vivants. Si ce n'est pas en vue de « l'utilité » que la poitrine de l'homme, comme celle de la femme, présente deux mamelles, c'est encore bien moins en vue de la « beauté ». La présence commune des mamelles chez l'homme et la femme indique simplement la communauté du tronc d'où sont sorties les ramifications des sexes. D'autre part, si les mamelles se sont oblitérées chez l'homme, c'est encore un effet purement mécanique produit par l'absence d'usage : tout organe non exercé s'atrophie nécessairement. La beauté est donc ici un simple résultat de l'équilibration anatomique, loin d'être

(1) « L'unité de *plan*, dit par exemple M. Janet, est aussi conforme à l'idée d'une sagesse primordiale que l'utilité des organes. » (*Les Causes finales*, p. 634.)

un principe explicatif. Pareillement, quand on voit une intention d'artiste, presque une intention morale, dans la haute géométrie et dans la beauté de ses formes primordiales, nous craignons qu'on ne confonde l'effet avec la cause, la conséquence avec le principe. La beauté est encore ici un résultat de la nécessité même et une expression du déterminisme mathématique. On peut sans doute arriver à démontrer ou à deviner des théorèmes par des raisons d'esthétique, c'est-à-dire, au fond, de régularité et de simplicité, mais c'est là une sorte de démonstration renversée dans laquelle on remonte de la conséquence au principe au lieu d'aller du principe à la conséquence. De même, il est parfois suggestif en histoire naturelle de supposer une fin et de remonter aux moyens, parce que la nécessité même des besoins chez l'être vivant oblige l'organisme à se conformer et à se conduire *comme si* une intelligence se proposait pour but ses conditions de conservation ; ce qui revient au fond à dire que l'animal doit être fait de manière à subsister par l'excellente raison qu'il subsiste. Ces idées subjectives d'utilité prévue ou de beauté voulue sont alors des fils conducteurs et comme des artifices de logique, par lesquels nous renversons l'ordre des choses pour le remonter en sens inverse. En même temps nous humanisons la nature en substituant le subjectif à l'objectif par une sorte d'anthropomorphisme scientifique, dont le savant n'est pas plus dupe qu'il ne l'est de l'avantage provisoire des classifications artificielles.

Les objections à la théorie qui explique le dessin harmonieux des organismes par une simple évolution mécanique peuvent se réduire à quatre principales. En premier lieu, dit-on, le caractère indéterminé du hasard, ce grand ouvrier de l'évolution et de la sélection naturelle, est incompatible avec la forme définie et de dessin déterminé des êtres. « Les figures de la nature, quelles qu'elles soient, dit M. Janet, ont des contours précis et

distincts : le jeu des éléments peut-il avoir dessiné la figure humaine ? » On peut répondre que le hasard, entendu scientifiquement, loin d'être l'indétermination, est au contraire un déterminisme absolu, car il se ramène à la nécessité mécanique : rien au fond n'est indifférent ni fortuit, puisque tout est nécessaire. Les vagues que le « hasard » brise sur les rochers ne décrivent-elles pas des fusées dont « les contours sont précis et distincts ? » — Mais, dira-t-on, la complexité de la figure humaine est tout autre que celle des fusées de la mer. — Ceci nous amène à la seconde objection, qui consiste à dire que la complexité du dessin chez les êtres vivants est inconciliable avec la simplicité et la pauvreté des coups du hasard. C'est l'objection classique des lettres de l'alphabet qui, jetées sur le sol, ne sauraient composer *l'Iliade* et *l'Odyssée*. Ce paralogisme consiste à supprimer les intermédiaires, à oublier que la nature agit par voie d'évolution et non par coups de dés. Le mécanisme de la nature a effectivement suffi pour aboutir à l'impression de *l'Iliade*, mais par l'intermédiaire des cerveaux humains, et ceux-ci par l'intermédiaire des animaux, des végétaux, des minéraux. De même pour la figure humaine, œuvre de l'évolution séculaire, d'une série de sélections sans nombre qui ont assuré la survivance des formes les mieux adaptées au milieu. — Encore faut-il, dit M. Janet (et c'est sa troisième objection), que les organes utiles et capables de résistance préexistent : « La sélection n'a donc rien créé, et ce n'est point elle qui est la cause véritable, car il fallait déjà que les organes existassent pour que la sélection les appropriât au milieu. » Ils existaient en effet, pourrait-on répondre, puisque ce sont les anciens organes qui reçoivent des appropriations nouvelles, les nageoires qui deviennent peu à peu pattes ou ailes, l'article antérieur du système articulé qui devient tête et organe directeur, etc. Les premiers organes, à leur tour, procèdent des cellules du proto-

plasma. De plus, ces appropriations se font peu à peu et non du jour au lendemain. L'argument que nous examinons consiste à supposer que tout sort d'un coup du néant ou du chaos complet, tandis qu'en réalité ce sont les éléments déjà produits qui servent de matière aux formes nouvelles, et celles-ci à d'autres. Le dessin va se compliquant : les lois fondamentales restent les mêmes.

Enfin la quatrième objection, commune à M. Ravaisson et à M. Janet, c'est que « tout dessin suppose un dessinateur, que tout dessin est en même temps un *dessein*, *disegno.* » — Contestable est cette façon humaine de concevoir les forces de la nature. Il n'y a ni *dessein* ni *dessinateur* dans les arabesques que trace le sable fin sur les plaques vibrantes, au contact de l'archet qui les fait frémir : chaque grain de sable bondit, retombe, prend sa place et entre dans la composition d'une figure régulière qu'il ignore, que la plaque ignore, que l'archet ignore, que personne n'a d'avance dessinée. Donnez un nouveau coup d'archet qui change les relations mécaniques des ondes vibratoires et la place des « nœuds »: aussitôt chaque personnage, je veux dire chaque grain de sable, entre dans une autre figure de danse et concourt sans le vouloir à former pour les yeux un nouveau petit monde. Ce monde est l'image du grand. Tout vibre sous l'archet de la mécanique, et tout se dispose en figures changeantes, dont les astres, les animaux, les hommes sont des nœuds passagers et des centres, soit pour des millions de siècles, soit pour quelques années, soit pour un jour.

Les formes et dessins des choses ne suffisent donc pas à établir comme ressort du mouvement une perfection immanente qui « meut les choses par l'amour qu'elle leur inspire ; » il y a, nous venons de le voir, une perfection simplement mécanique ou dynamique, qui consiste dans l'équilibre des forces ou des conditions d'existence ; on ne doit pas la confondre avec la

perfection intellectuelle, esthétique, morale ou même théologique, ni prendre un simple résultat pour un principe ou un but. M. Ravaisson a dit : « Considérer, ainsi que l'avait proposé Auguste Comte, le phénomène supérieur comme la raison du phénomène inférieur précisément parce qu'il présente la perfection de ce dont celui-ci n'a que le commencement, c'est nécessairement, quoique peut-être sans s'en rendre compte, sous entendre dans la *perfection* une *action efficace.* » Auguste Comte a voulu dire seulement, croyons-nous, que l'étude de l'être achevé, complet, adapté à ses conditions d'existence et parfait en ce sens tout naturel, rend plus facilement saisissables pour le naturaliste les phases antérieures de l'évolution vitale. On n'a pas pour cela le droit d'attribuer à la perfection et à la beauté une « action efficace » ; il en résulte seulement que l'être mieux constitué est plus capable de vivre et conséquemment vit, engendre, se propage à travers les siècles : les conditions de la perfection sont ainsi des conditions nécessaires d'équilibre et de persistance ; par cela même, les êtres vivants tendent à prendre cet équilibre, indépendamment de toute cause finale, immanente ou transcendante, comme la balance qui oscille tend à l'immobilité de ses plateaux, comme la marée qui monte tend à son plein accoutumé. De même, si Taine a dit que la conservation du type est, dans les êtres animés, le « fait dominateur duquel dépendent tous les autres, » on ne peut pas immédiatement, avec M. Ravaisson, lui imposer cette conséquence : « Concevoir que la *perfection*, *en cette qualité même*, commande, nécessite, évidemment c'est concevoir qu'elle produit le désir et par le désir le mouvement. » Taine n'eût pas accepté une telle conclusion : car ce n'est pas en tant que perfection ni comme cause *finale* que, pour Taine, l'équilibre du type commande tout le reste, c'est comme condition purement *efficiente* de la génération, de la persistance dans la vie et conséquemment dans la

jouissance de la vie. Ce n'est point là une raison pour placer dans les cellules d'un oiseau le désir immanent de réaliser le type de l'oiseau, c'est-à-dire de former un corps à vertèbres symétriques, muni de poumons pour respirer, d'ailes pour voler, etc. Ce n'est point non plus une raison pour attribuer à l'étoile de mer, par exemple, une tendance obscure à réaliser une figure esthétique, ni pour prêter aux gouttes d'eau qui tombent des parois d'une grotte une tendance à former des stalactites aux formes élégantes. Supposez une contrée envahie tout à coup par l'ennemi et les habitants se reployant en toute hâte vers la ville voisine, où ils trouveront un abri ; un spectateur pourra voir d'en haut de longues files d'hommes qui, sous l'impulsion d'une même crainte, se dirigent de toutes parts vers un même centre et forment comme des rayons réguliers ; sera-ce une raison pour attribuer à chacun des fugitifs le désir de réaliser une figure de géométrie parfaite comme une étoile à plusieurs rayons ? Le besoin intérieur de conservation individuelle chez chacun, et la communauté des conditions extérieures d'existence chez tous seront plus que suffisants pour expliquer la convergence des directions, sans aucune intervention de l'esthétique ou de la morale.

La science contemporaine, loin de réserver une place *dans son domaine* à la finalité en vue du beau ou du bien, tend donc plus que jamais à la rejeter dans une sphère toute différente, celle de la métaphysique, et à n'admettre en son propre sein, comme seule explication scientifique, que les lois du mécanisme.

III

Le moyen de sauver, dans le domaine de la métaphysique, la finalité en vue du beau et du bien, c'est de la faire reconnaître dans les *principes* et les *lois*

primordiales du mouvement, c'est-à-dire dans les fondements mêmes du mécanisme universel admis par Descartes. Et telle fut l'ambition de Leibnitz.

Examinons les preuves leibniziennes, qui sont aussi dans le fond aristotéliques. Elles consistent à montrer : 1° sous le mouvement la tendance ; 2° sous la tendance le désir ; 3° sous le désir l'amour, et enfin sous l'amour l'action réelle du beau ou du bien.

La première preuve invoquée par les spiritualistes revient à dire que le mouvement, considéré comme un simple changement de relations dans l'étendue, ne saurait se comprendre sans la tendance ; car qu'est-ce qui fait la différence entre un corps en repos au point A et un corps en mouvement qui se trouve au même point A ? C'est qu'il y a dans le second une *tendance* à passer du point A au point B, laquelle n'existe pas dans le premier. —Tel est l'argument reproduit à plusieurs reprises par MM. Ravaisson et Lachelier, comme par Leibnitz (1). On pourrait, sur ce premier point, discuter longuement. Ne sommes-nous pas dupes d'abstractions mathématiques quand nous supposons les corps en repos, quand nous isolons ainsi un corps de l'ensemble de tous les corps composant l'univers, conséquemment de l'ensemble des lois qui déterminent la place occupée par chaque corps dans chaque point de l'espace, etc. ? La différence entre un corps en mouvement et un corps en repos, c'est que le premier est seul réel et que l'autre est abstrait. Poser un corps en repos, c'est poser ce qui n'existe pas. Ce n'est point le passage du repos au mouvement qui suppose une tendance interne; c'est le mouvement même. Aussi peut-on accepter, à titre d'hypothèse plausible, la présence dans les corps, ou plutôt dans leurs éléments, d'un je ne sais quoi d'analogue à notre sentiment d'effort, de tension, de *tendance;* mais comment ériger une *hypothèse* en un *principe*,

(1) On le retrouve également dans *les Causes finales* de M. Janet.

surtout en un principe de la mécanique? Cette hypothèse, quoi qu'en dise Leibnitz, n' « éclaire » aucunement la mécanique ou la physique ; en tant que telle, elle serait plutôt propre à l'obscurcir. De plus, une fois admise une *activité* quelconque inhérente aux êtres, — et nous l'admettons pour notre part, — il reste toujours à examiner si on peut passer de là à la finalité *intellectuelle* et *morale*, à la cause finale proprement dite.

C'est pour rendre plus facile ce passage que les disciples d'Aristote et de Leibnitz, après avoir expliqué le mouvement par la tendance, font un second pas et expliquent la tendance elle-même par le *désir*. — Où il y a désir, ajoutent-ils, il y a un *bien* désiré, et ce bien, en tant qu'intelligible pour l'intelligence qui le contemple, est *beau;* voilà donc la cause finale d'Aristote et, qui plus est, la cause exemplaire ou idéale de Platon. — C'est aller trop vite. D'abord, il aurait fallu démontrer que la tendance présuppose réellement un bien désiré au lieu d'être elle-même le principe du bien. Cette démonstration n'a pas été faite par les spiritualistes. Le désir proprement dit, tel qu'il est chez l'homme, implique sans doute l'idée plus ou moins confuse d'un bien ; mais ce qui agit dans les êtres inférieurs n'est pas le désir, c'est le besoin; et ce dernier peut avoir son origine dans une souffrance, et cette souffrance, produite par la résistance du milieu au bien-être de l'être sentant, n'implique aucune *idée*, même obscure, d'un bien intelligible ou d'une beauté quelconque. De plus, nous ne savons toujours point en quoi consiste ce bien, au cas où il existerait; or c'est là, pour la métaphysique comme pour la morale, le problème essentiel. Leibnitz et ses continuateurs se sont empressés de répondre que l'objet du désir est nécessairement la *perfection*, l'*absolu*, le bien suprême, la « beauté suprême », mais ont-ils démontré que ce bien n'est pas simplement la continuation du plaisir actuel et la résistance à la douleur actuelle? En admettant que l'univers, avec tous les

êtres qui le composent, aient une morale, est-il certain que cette morale soit celle des platoniciens, ou des péripatéticiens, ou des stoïciens, ou des chrétiens et même des mystiques? Le tort de ceux qui soutiennent les causes finales proprement dites, ou, ce qui revient au même, les causes exemplaires de Platon, paraît consister dans cette confusion perpétuelle du *besoin* sensible avec l'*intention* intellectuelle ou volontaire. Ils ont excellemment montré qu'un ensemble de molécules inertes et « passives », par exemple de petits cailloux insécables, ne saurait suffire à expliquer l'univers, et que, pour ne pas tout « réduire à l'inertie et à la torpeur », il faut placer en tout, à quelque degré, l'activité et la vie. Même il y faut, croyons-nous, placer encore la sensation; enfin on peut supposer chez tout être des besoins, ne fût-ce que le besoin de persévérer dans l'existence; mais il n'est pas pour cela démontré que tout être ait des *intentions* esthétiques ou morales. Encore bien moins est-il démontré par là que tout être soit le produit d'une intention qui lui serait supérieure, d'une *pensée* poursuivant une *fin* proprement dite, telle que la réalisation du beau et du bien.

Nous ne saurions donc trouver suffisamment établies les conclusions de Leibnitz, auxquelles les spiritualistes contemporains se sont ralliés. « La source du mécanisme, disait Leibnitz, est la *force* primitive; autrement dit, les lois du mouvement, selon lesquelles naissent de cette force les forces dérivées ou impétuosités, découlent de la perception du *bien* ou du *mal*, ou de ce qui *convient* le mieux; les causes efficientes dépendent ainsi des causes finales. » On voit comment Leibnitz introduit dans le monde l'idée de force, qui n'est guère intelligible. Essayez de mettre quelque représentation sous ce mot ; par exemple, qu'est-ce que la force d'une bille poussant une autre bille? Ou bien vous vous représentez purement et simplement le mouvement même avec sa vitesse, invisible

d'abord, puis visible, ou bien vous placez dans les éléments de chaque bille un effort moteur, qui lui-même n'est qu'un effort en vue du bien-être, c'est-à-dire un vouloir en action.

Les Leibniziens invoquent en faveur de leur « force » l'élacticité essentielle aux corps. Mais, aujourd'hui, après les recherches du père Secchi et d'autres, on ne peut plus concevoir l'élasticité que comme un phénomène purement mécanique, produit par la rotation de l'éther (1). La force dont s'occupe la mécanique a si peu le sens métaphysique qui lui est attribué par Leibnitz que, selon la remarque d'un mathématicien compétent, M. Calinon, un traité de mécanique se comprend aussi bien dans les deux hypothèses où la force est cause du mouvement et où elle en est au contraire la conséquence. De plus, Leibnitz passe sans transition de la « force primitive », toujours persistante dans le monde en même quantité, et des forces dérivées qui en sont la transformation, à la *perception* interne du bien ou du mal. Enfin, nous venons de le montrer, le *bien* perçu ou plutôt senti peut n'être que le plaisir attaché au sentiment même de l'existence et soumis aux variations du milieu ; dès lors, Leibnitz n'a plus le droit de l'identifier aussitôt, comme il le fait, avec ce qui *convient le mieux* ; à moins qu'il n'entende par *convenable* non pas le beau ou le bien moral, le καθῆκον et le *decorum* des anciens, mais simplement l'appropriation aux conditions les plus capables de produire la satisfaction primitivement aveugle de la sensibilité.

De même, pour passer au troisième argument des leibniziens, l'universalité du désir, ou plutôt du besoin, chez les êtres sentants et même chez ceux que nous nommons à tort inertes, peut-elle s'identifier avec l'« amour », au sens le plus élevé de ce mot ? A-t-on le droit de dire, avec Aristote, que, si tout être désire, c'est

(1) Voir notre livre sur Descartes.

que la beauté suprême est « cause de tout par l'amour qu'elle inspire? » A-t-on le droit d'ajouter encore que cet amour inspiré aux choses est précisément ce qui les rend *libres* par la spontanéité qu'il implique? — Nobles doctrines, à coup sûr, mais qui devraient être présentées pour ce qu'elles sont, je veux dire pour des hypothèses non pour des « principes » implicitement admis par les naturalistes et les mécaniciens eux-mêmes. Tout ce que permet d'induire une méthode métaphysique moins hardie, c'est que les lois universelles sont probablement identiques aux lois biologiques. Et ces lois biologiques semblent être primitivement les rapports des besoins, des plaisirs, des peines, exprimés par les mouvements extérieurs.

Ainsi les *principes* « métaphysiques » du mouvement peuvent et doivent se trouver dans l'effort né du besoin; ils ne sont pas pour cela « l'amour du *beau* et du *bien* ».

On dira peut-être : — Soit, les *principes* ou sources premières du mouvement, encore incertains pour le métaphysicien, ne suffisent pas à démontrer les causes finales proprement dites : mais il n'en est plus de même quand on passe à la considération des *lois* primordiales du mouvement. Ces lois, — que la mécanique suppose dans tous ses théorèmes parce qu'elles déterminent les directions essentielles de tout mouvement, — précisent ce que la notion de tendance avait encore d'indéterminé : elles nous révèlent un désir effectif du *beau*, un amour du *bien*, conséquemment une « action efficace » de la cause finale dans la nature. C'est ce qui faisait dire à Leibnitz que les lois mêmes de la mécanique sont des lois *contingentes*, de *convenance*, de *sagesse*. Par la seule considération des causes efficientes, dit Leibnitz en des pages que M. Ravaisson aime à citer (1), « on ne saurait rendre raison de ces lois des mouvements découvertes

(1) Voir aussi M. Janet, *les Causes finales*, pp. 647 et suiv.

de notre temps, et dont une partie a été découverte par moi-même. Car j'ai trouvé qu'il y faut recourir aux causes finales et que ces lois ne dépendent pas du principe de la nécessité, mais du principe de la convenance, comme du choix de la sagesse. » — Voilà effectivement ce que Leibnitz affirme en maint endroit et sous mainte forme ; mais, de preuve, il n'en donne guère. En premier lieu, il se contente d'identifier ce qui est *logique* (et dont le contraire est impossible) avec ce qui est *sage*, ce qui est rationnel en soi avec ce qui est raisonné en vue d'une fin, pour ce motif que ce qui est logique est intelligible et que ce qui est intelligible doit être l'œuvre d'une intelligence. En second lieu, Leibnitz se plaît à confondre ce qui est rationnel avec ce qui est *beau*. A l'en croire, le parallélogramme même des forces, cette loi fondamentale de la mécanique, entraîne dans ses applications des effets qui ne sont pas seulement *nécessaires*, mais *beaux*, et qui ainsi témoignent d'un choix. Il espère, en quelque sorte, prouver l'existence de Dieu par le parallélogramme des forces, comme Maupertuis espérait la prouver par le principe de la moindre action. Voici la preuve leibnizienne : « Un mouvement dans les deux côtés du triangle rectangle compose, dit-il, un mouvement dans l'hypoténuse, mais il ne s'ensuit pas qu'un globe mû dans l'hypoténuse doit faire l'effet de deux globes de sa grandeur mus dans les côtés ; cependant cela se trouve véritable... Ce qui est *beau;* mais on ne voit point qu'il soit absolument *nécessaire*... Il n'y a rien de si *convenable* que cet événement, et Dieu a *choisi* des lois qui le produisent ; mais on n'y voit aucune *nécessité* géométrique (1). » — La mécanique actuelle ne serait pas embarrassée pour expliquer par l'analyse mathématique ce qui paraissait surprenant à Leibnitz. De même, Lagrange et Laplace ont ramené aux lois essentielles du mouvement le prin-

(1) *Principe de la nature et de la grâce*, 11. *Théodicée*, part. III, 347.

cipe tout leibnizien de la moindre action, où Maupertuis avait aussi voulu chercher une preuve de finalité. Si le rayon réfracté suit la ligne de la plus faible résistance, nous ne pouvons plus voir là une intention merveilleuse ni du rayon lui-même ni de son auteur : la ligne de la plus faible résistance est en réalité la seule ligne *possible* et *non contradictoire*, la seule où il y ait réellement un passage pour l'onde lumineuse ; c'est donc encore une preuve de nécessité et non de finalité; tout s'explique en dernière analyse par la loi cartésienne de l'indestructibilité du mouvement.

Mais précisément les leibniziens veulent faire de cette loi même, qui aboutit à la théorie moderne de l'équivalence des forces, une nouvelle preuve de finalité esthétique, d'art et de convenance. On sait que Descartes admettait la conservation de la même quantité de *mouvement* dans l'univers ; Leibnitz corrige le principe cartésien. « On pourrait, dit-il, établir une autre loi de la nature, que je tiens pour la plus universelle et la plus inviolable, savoir qu'il y a toujours *équation entre la cause pleine et l'effet entier*. Elle ne dit pas seulement que les effets sont proportionnels aux causes, mais de plus que chaque effet entier est *équivalent à la cause*. Et, quoique cet axiome soit tout à fait *métaphysique*, il ne laisse pas d'être des plus utiles qu'on puisse employer en physique, et il donne le moyen de réduire les forces à un calcul de géométrie (1). » Ce principe d'équivalence est simplement le principe de causalité, qui, s'il est « métaphysique », n'est pas pour cela esthétique ou moral. La persistance, l'équivalence des forces, l'équation des effets aux causes, sont précisément la négation de toute création effective dans le monde et de toute action contingente. Leibnitz, pour démontrer sa loi, s'applique à faire voir que, dans l'hypothèse où la force ne serait pas persistante, il y aurait des choses « tirées de rien, ce

(1) Dutens, III, pp. 196, 197.

qui serait une absurdité manifeste. » — Assurément ; mais Leibnitz travaille ainsi contre lui-même, car l'axiome *Nihil ex nihilo* est la formule du déterminisme et du mécanisme universel, non de la contingence et de la convenance. De même pour la formule *In nihilum nil posse reverti*, autre conséquence du principe de causalité et de l'équivalence des forces.

Comme M. Ravaisson, M. Janet accepte la doctrine de Leibnitz sur la contingence et sur la finalité des lois du mouvement. « Ces lois ne contiennent, dit M. Janet, aucune nécessité à priori ; le contraire n'en implique pas contradiction. Nulle contradiction en effet à ce que la *force s'épuise en se manifestant :* on ne voit pas pourquoi une cause se retrouve toujours après l'effet tout aussi *entière* qu'au commencement ; on ne voit pas non plus pourquoi la nature agit *par degrés* et non par soubresauts. » (*Les Causes finales*, p. 661.) Mais en quoi consiste le principe de la persistance de la force, l'équation entre l'effet et la cause? Une cause ne se retrouve pas « tout entière » après l'effet ; si par exemple je communique du mouvement, j'en perds autant que j'en communique. Leibnitz a précisément montré que, s'il en était autrement, « quelque chose viendrait à rien, » deviendrait rien, ce qui contredit l'axiome de causalité. La « contingence » apparente n'est donc ici qu'un effet de notre ignorance ; quelqu'un qui ignorerait les théorèmes antérieurs de la géométrie pourrait trouver « très beau » et tout à fait « contingent » ce fait que la perpendiculaire abaissée du sommet d'un triangle isocèle partage la base en deux moitiés précisément égales ; le contraire est pourtant impossible, étant contradictoire. De même pour « la loi de continuité », qu'on présente comme contingente : comment passer d'un point à un autre dans l'espace et dans le temps, d'un « degré » à un autre dans la quantité, sans passer par les points ou degrés intermédiaires ? Un soubresaut est mathématiquement absurde.

Leibnitz a beau s'extasier devant ces « égalités ou conservations *merveilleuses* de force qui marquent non seulement la *constance*, mais la *perfection* de l'auteur ; » on songe involontairement ici, malgré le profond génie de Leibnitz, à ce qu'un autre penseur non moins profond appelait notre *étonnement stupide* en face de prétendues finalités qui s'expliquent par la nécessité brutale. Et, en effet, en quoi le monde matériel est-il plus beau et surtout plus moral parce qu'on n'y peut rien créer, rien produire de vraiment nouveau, parce que la force gagnée par l'un est nécessairement perdue par l'autre, parce que la vie de celui-ci est la mort de celui-là, parce que le monde matériel, en un mot, se dévore incessamment lui-même? Rien ne vient de rien, est-ce là une merveille si digne d'admiration? Ce qui serait merveilleux, beau, et surtout bon dans certaines occasions, ce serait que quelque chose vînt de rien. Une personne que j'aime roule dans un précipice et meurt sous mes yeux sans que je puisse créer un atome de force qui permette à mon bras de la sauver : est-ce le moment de tomber à genoux devant la « perfection » et la « bonté » du suprême artiste? En moi-même, je ne puis davantage créer la moindre force vraiment nouvelle, dont j'aurais besoin à un moment donné pour triompher de tel ou tel penchant inférieur : est-ce là encore une perfection morale, une preuve de liberté, ou n'est-ce pas plutôt une preuve de nécessité? Qu'y a-t-il donc de *beau* à ce que la nature soit conçue comme radicalement stérile et obligée de se répéter sans cesse? Depuis combien de milliards de siècles toutes ces étoiles qui nous paraissent si belles tournent-elles dans le même cercle avec une uniformité plus machinale encore que celle de l'animal à son manège? *Eadem sunt omnia semper.* Partout la même matière avec sa pauvreté d'éléments, partout les mêmes substances et les mêmes combinaisons chimiques, le même combat aveugle de molécules, la même tempête éter-

nelle où tourbillonnent les formes de la matière, peut-être aussi les mêmes plaisirs toujours avortés et les mêmes souffrances toujours renaissantes. Les « cieux » ne racontent qu'impuissance et monotonie (1).

Aussi n'est-il pas incompréhensible que quelques philosophes ou savants aient rêvé d'atteindre, sinon l'essence même des choses physiques, du moins leur loi fondamentale. Peut-être n'y a-t-il pas dans la nature, au moins sous tous les rapports, cette infinité qui émerveillait les Pascal et les Leibnitz. Si elle existe dans la quantité (espace, temps et nombre), peut-être n'existe-t-elle pas dans la qualité. Il y a seulement une soixantaine de corps simples en apparence que la science décomposera sans doute un jour; qui sait si un moment ne viendra pas où nous connaîtrons, matériellement parlant, le vrai et unique élément simple? Il nous resterait encore, sans doute, bien des choses à connaître, et l'expérience serait toujours nécessaire pour le détail des faits, mais tout rentrerait progressivement dans les théorèmes de la mécanique. Nous ne connaissons pas non plus aujourd'hui tous les mouvements réels qui s'accomplissent dans le monde; mais il est permis de croire que, dès à présent, nous possédons les lois de tous ces mouvements et que tous relèvent de notre science mécanique. Il suffit donc aujourd'hui que l'expérience nous apprenne qu'en fait tels mouvements ont eu lieu : la science peut aussitôt leur appliquer ses théorèmes avec plus ou moins d'exactitude.

Quoi qu'il en soit, ce qui est certain, c'est que toutes les sciences de la nature tendent comme telles, et indépendamment de nos sensations, à prendre la forme et à employer les méthodes des sciences rationnelles constructives, qui sont les sciences de la nécessité. On reconnaît le degré de progrès qu'a fait une science

(1) Voir Guyau, *Vers d'un philosophe. L'Analyse spectrale.*

positive au degré même de sa constitution mécanique et mathématique. C'est ce que comprirent eux-mêmes les Descartes et les Leibnitz, qui voyaient dans la vraie science une « mathématique universelle, » une « mécanique universelle ». Les harmonies qui existent dans la nature extérieure sont donc des harmonies mécaniques, non des œuvres d'esthétique ou de volonté intentionnelle comme celles d'un artiste humain. Le pressentiment de ces harmonies peut sans doute être utile au génie pour deviner la nature; mais c'est parce que les harmonies et leur beauté, étant au fond de la logique, se ramènent à une combinaison de lois ou de causes; on peut donc deviner la cause d'après les effets, — divination purement logique ou mathématique. Il ne faut pas confondre pour cela un simple résultat avec un but. Quand on parle des intentions de la nature, en métaphysique comme en physique, c'est toujours par pure métaphore, comme si on parlait du plan et des intentions esthétiques qui président à la formation d'un cristal, comme si on imaginait, selon le mot de Tyndall, des ouvriers invisibles occupés à le construire et pareils aux esclaves qui élevèrent les Pyramides.

IV

M. Lachelier, poussant à sa dernière rigueur la doctrine de la finalité esthétique, a entrepris de la démontrer à priori et non plus seulement à posteriori. Pour lui, l'idée de la finalité n'est pas destinée primitivement à assurer la systématisation des phénomènes externes, mais à assurer la constitution de la conscience, de « l'intériorité » elle-même, dont cette systématisation lui semble la condition; il essaie donc de prouver que le principe des causes finales ou du beau est aussi nécessaire à la pensée que le principe des causes efficientes, qu'il est une forme essentielle de

notre pensée sans laquelle il n'y a plus de raisonnement possible, ni induction, ni syllogisme, et sans laquelle surtout il n'y a plus de conscience possible. Au fond, c'est la doctrine à laquelle tendait déjà Leibnitz. Ce dernier, en effet, argumentant contre le mécanisme abstrait de Descartes, soutient que, s'il n'y avait dans les corps qu'une masse étendue et dans le mouvement qu'un changement de place, et si tout devait se déduire de ces définitions seules par nécessité *géométrique*, « il faudrait admettre quantité de règles tout à fait contraires à la formation d'un *système;* » or il entend par système une simultanéité d'éléments harmoniques, une variété ramenée à l'unité sous une loi simple. De même, selon M. Lachelier, la conception des lois de la nature est fondée sur deux principes distincts : « l'un en vertu duquel les phénomènes forment des *séries*, dans lesquelles l'existence du précédent détermine celle du suivant; l'autre en vertu duquel ces séries forment à leur tour des *systèmes*, dans lesquels l'*idée* du tout détermine l'existence des parties. Or un phénomène qui en détermine un autre en le précédant est ce qu'on a appelé de tout temps une cause efficiente ; *un tout qui produit l'existence de ses propres parties* est, suivant Kant, la véritable définition de la cause finale : on pourrait donc dire en un mot que la possibilité de l'induction repose sur le double principe des causes efficientes et des causes finales (1). » D'autre part, un ensemble de choses ou système où diverses séries viennent converger est *beau* par cela même qu'il est harmonieux : la vérité scientifique est donc au fond beauté esthétique. Et c'est ce que Leibnitz, lui aussi, avait soutenu, en montrant que la *perception* des formes et des mouvements est une réduction de la variété à une unité harmonique dans notre pensée, que la science est la conscience de cette harmonie, et que, par conséquent, ses principes sont

(1) *Du Fondement de l'induction*, p. 16.

beauté et convenance, non pas seulement nécessité géométrique ou logique.

Ce dernier abri de la cause finale, — l'idée même d'ordre, de système, d'objet de *conscience*, — est-il aussi sûr que le croit M. Lachelier? — Toute l'argumentation de ce profond métaphysicien, dans son œuvre magistrale, est un mélange de preuves à posteriori et de preuves à priori ; mais les secondes se ramènent aux premières et n'en sont qu'une application. Les deux points principaux que M. Lachelier tâche d'établir sont les suivants : 1° il existe des systèmes de mouvements, auxquels correspondent en nous des systèmes de sensations ou de perceptions ; donc il y a des causes finales; 2° ces systèmes sont stables ; donc il y a des causes finales. — Examinons le premier argument. Selon M. Lachelier, tout ordre, tout *système* de mouvements concordants est déjà une finalité ; en effet, il y a alors réciprocité entre le tout et les parties, et les parties ne se comprennent pas sans le tout : or, d'après Kant, un tout qui détermine l'existence de ses propres parties est une cause finale ; donc un système de mouvements implique une cause finale. — Cet argument nous semble renfermer une pétition de principe. Il y a deux façons possibles et très différentes dont un tout peut déterminer l'existence, ou plutôt le mouvement et l'ordre de ses parties : l'une est la simple voie des causes efficientes, l'autre est celle des causes finales. Dans le premier cas, il y a seulement action et réaction mutuelles de toutes les parties, comme dans un mécanisme ; il y a par conséquent déterminisme universel, et qui dit déterminisme universel dit bien détermination de chaque chose par la totalité des autres, conséquemment *systématisation*, ordre inflexible. Dans le second cas, au contraire, ce n'est plus vraiment le tout, mais l'*idée* du tout qui détermine l'existence des parties et des phénomènes particuliers. Or, si on relit le passage de M. Lachelier que nous venons de citer, on y verra la seconde

formule, qui implique finalité, se substituer sans démonstration à la première, qui implique seulement causalité; raisonner de cette manière et conclure de la réciprocité d'action mécanique dans le tout à l'action intellectuelle de l'*idée* du tout, c'est supposer ce qui est en question (1). La causalité universelle suffit à produire la réciprocité universelle des parties dans le tout, la détermination de chaque partie par *toutes* les autres, sans que l'idée du tout ait besoin d'être posée comme principe. L'unité dans la variété, l'ordre dans la grandeur, avec l'harmonie qui en dérive et qui est le premier caractère du beau, tout cela peut donc s'expliquer par le principe même du déterminisme universel, si bien mis en lumière par M. Lachelier dans la première partie de son livre. Tout phénomène a sa raison dans des lois, les lois moins générales dans des lois plus générales, et ainsi de suite jusqu'à l'unité; d'où il suit que tout se tient et se détermine réciproquement dans l'univers. Les choses particulières ne sont que des complications de lois simples et d'éléments simples. Donc, dans la nature extérieure, la logique et le mécanisme suffisent à produire non pas seulement des *séries* isolées, mais des *systèmes* liés de mouvements.

— Mais, ajoute M. Lachelier (et c'est là son second argument), ce qui est merveilleux dans la nature n'est pas seulement l'existence des systèmes de mouvements, c'est surtout la *stabilité* de ces systèmes, qui ramène toujours les mêmes combinaisons de mouvements; le *même*, l'*identique*, le *semblable*, conséquemment le régulier, voilà ce qui exige des causes finales. Le principe du déterminisme et du mécanisme, à lui seul, nous apprend bien que les mêmes phénomènes se reproduiront *si* les mêmes conditions se reproduisent; mais, quand nous induisons, nous allons plus loin : nous comptons *qu'en fait* les mêmes conditions se trouveront

(1) *Du Fondement de l'induction*, p. 16.

réalisées. En d'autres termes, nous affirmons la stabilité de l'ordre dans la nature ; et nous affirmons non pas seulement la constance des *moyens* mécaniques qui ont pour résultats les formes des objets, mais celle des *résultats* mêmes. Or, pour que la liaison des choses « puisse être considérée comme *constante*, il ne suffit pas, évidemment, que le mouvement continue à obéir aux mêmes lois : car le rôle de ces lois se borne à *subordonner* chaque mouvement à un précédent et ne s'étend pas jusqu'à *coordonner* entre elles plusieurs séries de mouvements... La loi des causes finales est donc un élément, et même l'élément caractéristique du principe de l'induction (1). » — A vrai dire, nous craignons que cette idée, quelque spécieuse qu'elle paraisse, ne soit en réalité ruineuse. La loi des causes efficientes, ou, si l'on préfère, celle de raison suffisante, est assez pour expliquer la persistance, l'identité, l'uniformité. En effet, par cela même que rien ne se produit ou ne s'anéantit sans une raison ou sans une cause, il suffit que quelque chose soit et nous soit donné dans l'expérience pour que nous attendions à priori la persistance et l'identité de cette chose. Supposer sans raison que ce qui est va cesser d'être, c'est supposer sans raison l'intervention de quelque nouvelle cause destructrice ou plutôt modificatrice ; donc le fait, une fois existant, subsiste pour nous tant que nous ne sommes pas autorisés à faire intervenir une autre cause qui le modifie. Nous croyons tellement à la persistance que, même sous le changement, nous la cherchons encore, en cherchant dans ce qui était déjà implicitement la cause de ce qui se manifeste explicitement. La persistance de la force et la persistance du mouvement sont donc des déductions ou plutôt des traductions diverses du principe de causalité. Ce qui est difficile à expliquer et ce qui nous étonne, ce n'est pas la persistance et l'identité,

(1) *L'Induction*, p. 78.

c'est le changement, que nous essayons pour cela même de subordonner à l'identité en l'expliquant par quelque cause.

Quant à l'induction, que M. Lachelier fonde sur les causes finales et l'esthétique, elle est l'attente des mêmes effets nécessaires en l'absence de causes modificatrices à nous connues ; attente à la fois mécanique et rationnelle, fondée sur l'identité des raisons. Un mouvement a lieu, donc il a une raison d'être, puisqu'il est ; d'autre part, il n'a aucune raison à moi connue de ne pas être ; donc je m'attends à ce qu'il continue d'être jusqu'à ce que l'expérience vienne m'apprendre l'intervention d'une cause nouvelle. Tout mouvement dans une direction suppose, au point de vue mécanique, un excédent de force chez le mobile par rapport aux résistances extérieures ; cet excédent, ne pouvant s'anéantir, est cause d'un nouveau mouvement dans la même direction. De là les théorèmes fondamentaux de la mécanique. De là, en particulier, la loi qui préside à la direction des mouvements et leur fait suivre la ligne de la moindre résistance, seule ligne qui, répétons-le, soit possible en vérité, puisque c'est la seule dans laquelle la force du mobile se trouve en excès sur les résistances, comme la balle qui glisse entre les parois du fusil. L'induction, au point de vue du mécanisme cérébral, est elle-même la persistance d'un mouvement commencé dans le cerveau selon la ligne de la plus faible résistance. En effet, par cela même que j'ai conçu une première fois un fait, par exemple la flamme et la brûlure, il s'est établi dans mon cerveau un courant nerveux qui a suivi une certaine ligne ; cette ligne déjà frayée se trouve plus facile ; c'est donc par là que les courants nerveux tendent à se diriger ; donc, par cela même que j'ai conçu une chose une première fois, il m'est plus facile de la concevoir une seconde, plus facile de la concevoir continuée que de la concevoir supprimée. Cette tendance est la face mécanique du phéno-

mène psychologique appelé attente. En un mot, mouvement continué au dehors, mouvement continué dans le cerveau, tendance, attente, persistance des raisons, identité, induction, c'est une seule et même chose.

On insistera peut-être en disant : — Vous montrez bien que la série de mouvements commencée tend à se prolonger hors de nous et dans notre cerveau, que cette prolongation entraîne une certaine constance et autorise une certaine induction du passé à l'avenir ; mais des séries qui se *prolongent* ne forment pas encore des *systèmes* véritables, comme ceux que l'induction scientifique admet dans le monde. — On peut faire à cette objection une réponse radicale, en contestant cette distinction des *séries* et des *systèmes* sur laquelle M. Lachelier a construit son édifice. Une série est déjà un système dans lequel on considère un mouvement isolé et les différents points qu'il occupe. De plus, il suffit de supposer plusieurs mouvements coexistants pour avoir un *système* proprement dit, un mouvement composé ou combiné qui offrira un ordre régulier ou harmonique. M. Lachelier raisonne comme si un mouvement pouvait être seul ou était effectivement seul dans la nature; en réalité, il y a simultanéité d'objets en mouvement, puisque tout mouvement a lieu dans un milieu et y engendre des mouvements simultanés en tous sens. Or cela suffit pour produire tous les prodiges de formes harmonieuses qui étonnent les esthéticiens. En effet, par cela même qu'il y a simultanéité de mouvements, il y a des résistances mutuelles, et, par cela même qu'il y a des résistances mutuelles, il y a des résultantes qui affectent des formes régulières. Spencer a démontré, et c'est aussi l'avis de Tyndall, que tout mouvement qui rencontre un milieu résistant devient rythmique, c'est-à-dire ondulant et curviligne ; tout mouvement réel est rythmique, parce que le mouvement abstrait est le seul qu'on puisse supposer isolé et sans milieu résistant. Le monde est comme un vaisseau qui vogue sur une mer ondoyante en se balançant avec les

vagues ; ses voiles ondulent, ses mâts frémissent, sous un vent soumis lui-même à un rythme analogue. Alors naissent toutes les figures géométriques ; leurs harmonies proviennent des résistances réciproques et, conséquemment, l'accord naît du désaccord même. Telle encore la mêlée d'une bataille, contemplée du haut d'une montagne, pourrait sembler un concert de mouvements fait pour charmer les yeux par ses lignes plus ou moins régulières. Approchez et vous retrouverez la lutte pour la vie, la mort et l'écrasement des faibles, le cri de détresse des vaincus, le cri de triomphe des vainqueurs. M. Lachelier s'accorde avec M. Ravaisson pour croire que la beauté « est le dernier mot des choses. » — « Sous les désordres, dit M. Ravaisson, et les antagonismes qui agitent cette surface où se passent les phénomènes, au fond, dans l'essentielle et éternelle vérité, tout est ordre, amour et harmonie. » Il semble plutôt que, dans la nature, ce soit l'esthétique qui se joue à la surface des choses, même des choses dont l'horrible fait le fond. Deux monstres qui luttent et s'entre-dévorent sous les eaux produisent un tourbillon qui, à la surface et dans le lointain, se propage en belles ondes symétriques, pendant que Bernardin de Saint-Pierre, à la vue de ces courbes gracieuses, admire les harmonies de la nature et la bonté du Créateur.

Selon M. Lachelier, « le mouvement ne répond à la loi des causes efficientes qu'en tant qu'il est toujours un et équivalent à lui-même : en tant qu'il est toujours divers et qu'il ne cesse d'offrir un nouvel objet à la pensée, il n'a plus rien de nécessaire ni de mécanique, mais il appartient exclusivement au dynamisme et à la téléologie de la nature (1). » Il nous semble impossible de séparer ainsi la diversité des résultantes de l'équivalence des composantes : c'est par sa combinaison avec d'autres mouvements que chaque mouvement

(1) *L'Induction*, p. 98.

produit le *divers* et offre un nouvel objet à la pensée du spectateur ; mais la diversité des effets produits par un cyclone est aussi mécanique que l'uniformité de chacun des mouvements composants qui y prennent part.

Si le mécanisme suffit à expliquer et les *séries*, et les *systèmes*, et les systèmes *réguliers* de mouvements, comment admettre le tableau tracé par M. Lachelier de la dissolution réservée à un monde qui, par hypothèse, serait soumis aux lois exclusives du mécanisme ou des causes efficientes? Cette peinture du chaos mécanique nous semble une de ces fictions que l'imagination conçoit quand elle travaille sur le possible et sur le contingent, abstraction faite de la réalité. « D'abord, dit M. Lachelier, rien n'assurerait la conservation des corps bruts, » qui sont un assemblage de corps plus petits, « car il n'y a *aucune raison*, à ne considérer que les lois générales du mouvement, pour que ces petits corps continuent à se grouper *dans le même ordre*, plutôt que de former des combinaisons nouvelles, ou même *de n'en plus former aucune.* » — Nous venons de voir au contraire que, par cela seul qu'une combinaison s'est produite, elle tend à persister ou à ne disparaître que par degrés, selon la loi de continuité et par l'intervention de causes nouvelles. Quant à croire que des corps animés de mouvements simultanés puissent cesser de *former des combinaisons*, ce serait croire que des mouvements selon les côtés du parallélogramme pourraient cesser de composer un mouvement selon la diagonale, si un artiste suprême ne se proposait pas de réaliser cette figure agréable à l'œil. « L'existence même des petits corps, continue M. Lachelier, serait à nos yeux aussi précaire que celle des grands ; car ils ont sans doute des parties, puisqu'ils sont étendus, et la cohésion de ces parties ne peut s'expliquer que par un *concours* de mouvements qui les poussent incessamment les unes vers les autres ; ils ne sont donc à leur tour que des *systèmes* de mouvements, que les lois mécaniques

sont par elle-mêmes *indifférentes* à conserver ou à détruire. » Nous venons de voir encore que cette *indifférence* serait contradictoire : le déterminisme des causes forme au contraire un réseau tellement serré qu'il n'admet de mouvements *nouveaux* et de différences que selon le dessin préexistant de ses mailles. Quant au *concours* des mouvements atomiques, il est une résultante inévitable des résistances et des luttes dont nous parlions tout à l'heure : c'est une forme ordonnée qui peut recouvrir un désordre esthétique.

Enfin, ce que M. Lachelier nous dépeint comme le résultat le plus « monstrueux » d'un mécanisme non régi par la finalité, c'est l'impossibilité de subsister où seraient, selon lui, toutes les *espèces*, principalement les espèces *vivantes*. « Si le mécanisme seul régissait le monde, dit-il, nous n'aurions aucune raison de croire à la permanence des espèces vivantes ; nous pourrions supposer *indifféremment*, ou que chaque génération donnera naissance à une espèce nouvelle, ou qu'il ne naîtra plus que des monstres, ou que la vie disparaîtra entièrement de la terre. » — Outre que les espèces ne sont pas d'une permanence absolue, on peut remarquer de nouveau combien est inadmissible une *indifférence* mécanique qui existerait dans les conditions productrices des espèces actuellement vivantes ; s'imaginer que les brebis vont engendrer des loups, les oiseaux des poissons, s'il n'y a pas un éternel artiste « qui veille, pour ainsi dire, au maintien des espèces », nous paraît aussi peu « logique » que de croire qu'une pierre abandonnée en l'air va tout d'un coup s'élever au lieu de tomber vers son centre de gravitation, qu'une balance va pencher soudainement du côté du poids le plus faible, ou, d'une manière générale, qu'un mouvement déterminé dans une direction déterminée va s'arrêter sans cause déterminée. M. Lachelier, qui a admis le déterminisme mécanique comme une loi nécessaire de la pensée, nous semble donc se contredire en représentant le même

déterminisme comme un *indéterminisme* d'où pourraient sortir au hasard toutes les formes. « Le monde d'Épicure, dit-il, avec la rencontre des atomes, ne nous offre qu'une faible idée du degré de *dissolution* où l'univers, en vertu de son propre *mécanisme*, pourrait être réduit *d'un instant à l'autre ;* on se représente encore des cubes ou des sphères tombant dans le vide, mais on ne se représente pas cette sorte de poussière infinitésimale, sans figure, sans couleur, sans propriété appréciable par une sensation quelconque. Une telle hypothèse nous paraît monstrueuse, et nous sommes persuadés que, lors même que telle ou telle loi particulière viendrait à se démentir, il subsisterait toujours une certaine *harmonie* entre les éléments de l'univers ; mais d'où le saurions-nous, si nous n'admettions pas à priori que cette harmonie est, en quelque sorte, *l'intérêt suprême* de la nature, et que les *causes* dont elle semble le résultat nécessaire ne sont que des *moyens* sagement concertés pour l'atteindre (1) ? » Les causes mécaniques sont plus que suffisantes, répondrons-nous, pour empêcher la réduction du monde en une poussière infinitésimale, ou même pour faire sortir le monde de cette poussière. Laplace n'a-t il pas montré qu'une nébuleuse immense, sorte de poussière cosmique, formera nécessairement un système analogue à notre système stellaire ? Conformément aux idées de Laplace, Spencer et Darwin ont fait voir comment se produit dans la nature un triage mécanique qui aboutit à des formes régulières : c'est ce qu'on appelle la loi de ségrégation et de sélection. Lorsque vous placez au hasard dans un van des corps de poids différents, comme des grains de blé et des pailles, on démontre mathématiquement que les corps les plus légers s'envoleront et se disperseront au loin, que les corps moins légers iront tomber un peu plus près et se rassembler en amas plus ou moins serrés,

(1) *L'Induction*, p. 80.

enfin que les corps les plus lourds, ayant un surplus de force sur la résistance de l'air, demeureront réunis au fond du van. Il est inutile de supposer ici un plan de distribution et de ségrégation concerté d'avance. Au lieu d'être un éternel artiste, la nature semble un éternel vanneur qui, agitant toutes choses en tous les sens, produit mécaniquement l'assemblage et le concours des choses homogènes, la séparation et l'éloignement des choses hétérogènes. C'est la même opération mécanique qui, au souffle d'automne, sépare les feuilles mortes des feuilles encore résistantes et les rassemble en monceaux divers, de diverses nuances, selon la diversité de leur poids et de leur résistance. En un mot, toute force *uniforme*, par exemple le vent, qui agit sur des effets *différemment* résistants, non seulement les sépare, mais, après les avoir séparés, les rassemble en groupes définis et homogènes. Que sur les couches supérieures d'une atmosphère humide viennent à tomber les rayons de la lumière solaire, qui n'est qu'un composé hétérogène d'ondulations de diverses amplitudes, aussitôt ces différentes ondulations se séparent et se distribuent en faisceaux de même couleur, qui viennent s'épanouir en arc-en-ciel ; il n'y a pourtant ni géomètre pour tracer cet arc parfait, ni peintre pour le colorer de nuances disposées dans un ordre fixe, ni magicien complaisant pour se proposer de charmer nos regards par le spectacle d'Iris. On en peut dire autant de toutes les formes régulières. Rien de plus régulier et de plus mécaniquement nécessaire, et en même temps rien de plus gracieux que la ligne spirale décrite par un corps qui subit la résistance d'un milieu; par exemple, une bulle qui s'élève rapidement dans l'eau y décrit une spirale, et de même un corps de moyenne densité qui y tombe. Il y a des spirales dans les nébuleuses comme il y a des spirales de feuilles autour de la tige d'une plante ; les êtres animés affectent souvent une disposition analogue ; or les géomètres ont démontré que c'est alors la ligne de

la moindre résistance. Les formes organiques elles-mêmes sont le résultat fatal du mouvement selon cette ligne, qui est au fond la ligne de l'unique possibilité. Nous n'avons donc aucune raison pour croire qu'il y ait une géométrie ou une esthétique innées aux êtres vivants.

La permanence relative et la variation également relative des espèces s'expliquent par la même loi de ségrégation et de sélection. Huxley compare justement l'action de la nature, telle que Darwin nous la montre, à l'action d'un crible qui, laissant passer les corps trop petits et retenant les corps plus gros, opère ainsi un triage tout mécanique.

La pensée n'a donc point besoin, pour s'expliquer le monde *extérieur* et son ordre stable, de compléter le principe de causalité par celui des causes finales : le premier de ces principes est complet à lui seul et adéquat au « système » des *mouvements* de l'univers. Il entraîne, nous l'avons vu, ce corollaire que les mêmes raisons déterminent les mêmes effets, puisque la différence serait sans cause ; or, en vertu de ce corollaire, il est inévitable que des effets semblables et des formes semblables se reproduisent dans l'univers, puisqu'il y a en toutes choses du *même,* du *semblable*, de l'*analogue*. Aussi Aristote avait-il raison de répondre à Platon que, pour expliquer les types et les espèces dans la nature, il est inutile de recourir à des idées, à des modèles de beauté imités par la nature comme par un artiste. *Le semblable engendre naturellement le semblable.* La génération n'est qu'une division de l'être qui engendre et d'où se détache une portion de lui-même nécessairement analogue à lui-même. L'*idéal* d'une espèce vivante n'est que l'expression abstraite et logique de ses conditions d'existence ; l'*idée directrice* de Claude Bernard, invoquée par M. Lachelier, est encore une formule détournée de la causalité et de la nécessité. Quant à la « cause finale » des péripatéticiens, qui meut le monde par sa beauté, elle n'est pas mieux justifiée ici que la cause exemplaire

de Platon, dont elle est la reproduction déguisée. C'est par la logique même du mécanisme que le semblable vient du semblable, dont il est le prolongement. Ainsi, au fond, régularité, dans la nature, c'est nécessité. La finalité sera-t-elle plus indispensable à la systématisation des phénomènes intérieurs qu'à celle des phénomènes extérieurs ? Nous avons déjà examiné ailleurs la preuve *à priori* que M. Lachelier propose (1). Selon lui, la pensée même « suppose l'existence de la loi des causes finales et l'impose par conséquent à la nature. » Pour le prouver, M. Lachelier montre que la perception serait impossible sans des « mouvements harmoniques », et sans un « accord réciproque des parties de la nature. » Mais c'est encore là invoquer les conditions *extérieures* de la conscience. En outre, s'il est vrai que « l'*accord* réciproque de toutes les parties ne peut résulter que de leur *dépendance* respective à l'égard du *tout*, il reste impossible d'en conclure que, « dans la nature, l'*idée* du tout ait précédé et déterminé l'existence des parties ». La réciprocité d'action relève de la catégorie de causalité, non de la *finalité*, qui n'est pas une catégorie de la pensée, mais une pure induction analogique. Aussi M. Lachelier, au lieu de la démonstration à priori qu'il avait annoncée, finit-il, pour établir les causes finales, par faire appel à un acte « non de connaissance, mais de volonté ». Dès lors, il n'est pas exact que nous ne puissions ni sentir, ni penser, ni avoir conscience et dire moi, sans affirmer la préexistence de l'*idée* du tout sur les parties du tout. Ni à priori, ni à postériori, la cause finale n'est un objet de « démonstration » nécessaire.

(1) Voir l'examen détaillé de ce point dans notre *Psychologie des Idées-Forces*, t. II, p. 177.

IV

I. — Ce que nous avons dit sur l'apparence intentionnelle et sur la raison mécanique des harmonies de la nature extérieure nous montre la conclusion à laquelle on peut s'arrêter sur l'objectivité de beau. Supprimons la sensibilité et la pensée, que restera-t-il de beau dans l'univers? Où est le beau en soi rêvé par Platon? Où est la beauté suprême et divine dont la nature, selon Aristote, est amoureuse? La beauté des formes se réduit, pour la science moderne, à la nécessité mathématique.

Sans doute Aristote avait raison de nier que « les mathématiques n'eussent absolument rien de commun avec l'idée du bien et du beau. » L'ordre, la proportion, la symétrie, ajoutait-il, « ne sont-ce pas de très grandes formes de beauté ? » Mais, nous l'avons vu, si on a le droit de dire que la symétrie mathématique est un principe de beauté, de bien et de plaisir chez les êtres sentants, une fois qu'ils existent, on n'a pas le droit de dire inversement que la beauté et le bien même soient le principe de la symétrie mathématique. Les métaphysiciens de la beauté semblent confondre ici l'effet avec la cause. Pourquoi la symétrie nous semble-t-elle belle et bonne? C'est qu'elle est la forme nécessaire du mécanisme géométrique : l'appropriation de notre sensibilité comme de notre intelligence à l'univers devait nous faire un plaisir intellectuel et un besoin intellectuel de tout ce qui est rythmé, coordonné, régulier comme le milieu en dehors duquel nous ne saurions vivre. On l'a vu, c'est une loi du mécanisme même qui veut que les voies déjà ouvertes et frayées soient plus faciles à suivre, que le ruisseau coule plus facilement dans un lit déjà creusé, sur une pente qui est une aide et non un obstacle; or c'est aussi une loi du déterminisme sensitif qui veut que l'activité dé-

ployée avec moins d'obstacles produise plus de plaisir. Si donc le ruisseau était sensible, il trouverait plus agréable, meilleur et plus beau un lit régulièrement creusé selon une pente également régulière ; il se plairait aux formes géométriques qui lui permettent de couler le plus mollement vers le fleuve et vers la mer. Tels aussi nous sommes. Les formes de la géométrie et de la mécanique, qui se ramènent à la loi de la moindre dépense, c'est-à-dire à la conservation de la force, se sont si souvent imprimées dans notre cerveau qu'elles y ont creusé des lits tout préparés pour les recevoir : nous les percevons sans effort, conséquemment avec plaisir; nous les suivons aussi avec la même facilité et le même charme, comme une pente pour notre activité; de là vient que nous les trouvons bonnes. Chaque être préfère ce qui est le moins éloigné de ses conditions d'existence, ce qui lui demande le moins d'effort. L'amour esthétique de la ligne droite et de la ligne courbe est au fond l'amour de la conservation : ce sont en effet, comme on sait, les lignes qui permettent la plus grande conservation de force et la moindre dépense; ce sont des lignes économiques. Et qu'est-ce que la vie, sinon une force à conserver? Qu'est-ce que le plaisir, sinon le sentiment de la vie? La beauté géométrique n'est donc au fond que l'utilité pour la force et pour la vie : elle est la plus radicale et la plus profonde des utilités ou, pour mieux dire, des nécessités. La quantité de force est invariable, nous l'avons vu, parce qu'il n'y a point d'effet sans cause ; ce que l'un gagne, l'autre le perd ; donc les lignes qui permettent la plus grande exertion de force avec la moindre perte seront à la fois les plus nécessaires, les plus utiles, les plus belles et les meilleures. « Dans la physique, dit M. Ravaisson, les lois les plus importantes sont sorties de l'usage de ces hypothèses plus ou moins avouées : que tout se fait, autant que possible, par les voies les plus courtes, par les moyens les plus simples; qu'il se dépense le moins

possible de force et se produit toujours le maximum d'effet; toutes variantes d'une règle générale de sagesse. » — Oui, de sagesse au service de la paresse, qui elle-même est au service de la jouissance, de la vie, de la nécessité. Traduisez la géométrie mécanique dans le langage de la sensibilité, vous remplacerez la ligne de la moindre résistance par la ligne de la moindre peine, le maximum d'effet par le maximum de plaisir, le plus court chemin d'un point à un autre par le plus agréable chemin, la simplicité des voies par leur facilité, la symétrie par l'équilibre le plus commode, le parallélogramme des forces par le parallélogramme des désirs, la résultante en diagonale par la moyenne des intérêts, l'ordre par la plus grande coexistence de satisfactions possibles, l'harmonie par la mutualité des services et conséquemment des jouissances. En un mot, la beauté des formes mathématiques est un symbole du bonheur. De là vient que nous répandons sur les dessins de l'éternelle géométrie un reflet de notre sensibilité et de notre activité, qui change les formules de la nécessité en formules du bonheur et de l'amour. Ce n'est donc pas la beauté « la plus parfaite et la plus divine, » qui paraît être le souci du monde; c'est plutôt, semble-t-il, le besoin de persévérer dans l'être et dans ce sentiment intime de l'être qui est la joie.

Allons plus loin et demandons-nous si la prétendue perfection des formes, principalement des formes géométriques, n'est pas au fond une réelle imperfection, quand on la considère indépendamment du plaisir qu'elle nous procure. La simplicité, la pureté, l'exactitude, la régularité des formes géométriques viennent en réalité de ce qu'elles sont abstraites, c'est-à-dire incomplètes. L'insuffisance de notre vue nous fait apercevoir dans la nature des lignes *sensiblement* droites, des cercles sensiblement ronds, comme celui de la pleine lune ou du soleil, des surfaces sensiblement planes, comme celle de la mer qui, vue de près,

paraît sillonnée et, vue de loin, s'aplanit. Toute vue incomplète des choses est une *simplification* et une *généralisation* de ces choses, où l'accident particulier disparaît ; c'est une sorte d'abstraction naturelle. En même temps, c'est un perfectionnement géométrique : les lignes se redressent, les courbes plus ou moins brisées s'adoucissent, les surfaces s'aplanissent, les solides prennent des formes plus simples et plus régulières. Le perfectionnement géométrique est donc en réalité un appauvrissement du réel, une réduction à l'esquisse, au squelette, à la silhouette élémentaire.

La perfection des formes mathématiques, résultant de l'élimination des propriétés relativement accidentelles, est, comme on l'a fort bien dit, un caractère négatif et non positif ; car élimination, c'est négation. « Une droite n'est autre chose que la trajectoire d'un mobile qui va d'un point vers un autre et vers cet autre *seulement ;* l'équilibre n'est que l'état où se trouve un corps lorsque la résultante des forces qui le sollicitent est nulle... Est-il donc si évident que les figures géométriques soient supérieures à la réalité (1) ? » On ne saurait mieux dire ; mais le raisonnement de M. Boutroux n'est-il pas, contre son intention, le renversement de sa propre doctrine sur la finalité esthétique et l'art de la nature, doctrine analogue par bien des points à celle de MM. Ravaisson et Lachelier ? Si les perfections formelles ne sont en réalité que des imperfections agréables pour nous, au lieu d'y voir le résultat d'une puissance poursuivant le beau, il y faut voir plutôt des impuissances, des forces contre-balancées et mutuellement réduites à l'équilibre, en un mot des nécessités. Nous en revenons alors à dire que, si la pureté et la régularité des formes mathématiques nous plaisent, bien qu'elles soient des qualités négatives, c'est uniquement parce qu'elles simplifient le travail de notre pensée ou

(1) Boutroux, *la Contingence des lois de la nature*, p. 55.

de nos yeux pour embrasser les choses, et ce besoin de simplification tient lui-même à notre impuissance.

A force de se façonner aux conditions de l'existence universelle et à celles de notre propre existence, notre cerveau finit par prendre les empreintes qu'il reçoit pour des idées qui auraient guidé un artiste. Bien plus, comme rien ne peut entrer en lui que selon les voies qui y ont été ouvertes et selon les lignes déjà tracées de sa structure, il finit par retrouver sa structure propre en toutes choses et par s'imaginer que la nature prévoit comme il prévoit, comprend comme il comprend, aime le beau comme il l'aime, poursuit l'idéal qu'il poursuit. Les partisans de la finalité esthétique, déçus par cette illusion instinctive, ressemblent à quelqu'un qui, regardant à travers un kaléidoscope et s'émerveillant de la régularité toujours symétrique des figures, prendrait les jeux du hasard et de la nécessité pour les jeux de l'art et de l'amour. Quoi de merveilleux, pourtant, à ce que toutes les images soient symétriques et forment, par exemple, des étoiles à plusieurs rayons, si l'instrument contient des miroirs qui se renvoient la lumière sous des angles déterminés ? Quoi de merveilleux aussi à ce que tout dans la nature nous paraisse régulier et ordonné d'avance, si nos miroirs intellectuels sont en une relation constante avec les choses mêmes ? Enfin, comment ne serions-nous pas tentés de prendre les harmonies des choses avec notre intelligence et avec notre sensibilité pour des fins prévues et voulues, quoiqu'elles soient les résultats nécessaires des actions de l'univers sur nous et de notre accommodation à l'univers ? Ainsi, à l'extrémité de l'instrument intérieur qui reflète régulièrement les formes mouvantes des choses extérieures, nous croyons apercevoir, comme une vision sublime, « le ciel des Idées. » A vrai dire, il existe dans notre pensée, et c'est en nous, puis, par notre intermédiaire, autour de nous qu'il peut se réaliser.

II. — L'école spiritualiste, en somme, a eu le très grand mérite d'appeler l'attention sur ce fait que le mécanisme n'a pas sa radicale explication en lui-même et qu'il faut chercher cette explication ultime dans le mental, non dans le physique. Mais cette école n'a pas encore assez complètement éliminé la notion intellectualiste de « cause finale » et de « cause exemplaire », qui place à l'origine une volonté agissant en vue d'une fin représentée, d'une idée du tout. On n'a le droit d'admettre au début qu'une finalité d'ordre originairement volitif et sensitif, qui devient secondairement intellectuelle. La volonté tendant, non pas à un bien idéal et idéalement conçu, mais à la conservation d'un bien senti comme satisfaction immédiate, voilà le principe du devenir. La finalité peut donc et doit se conserver dans l'idéalisme, mais sous une forme exclusivement *immanente* et, de plus, *universelle*, sans pouvoir servir à aucune explication particulière.

A quel signe, d'ailleurs, pourrait-on reconnaître la finalité pour l'appliquer à l'explication d'un phénomène et la distinguer de la simple causalité ? M. Boutroux répond : « Quand des faits passés, rigoureusement observables, suffisent à expliquer entièrement un phénomène, l'explication est causale. Quand les faits passés ne suffisent pas et qu'il faut faire appel à quelque chose qui n'a pas été réalisé, qui ne sera peut-être jamais réalisé complètement ou qui ne doit l'être que dans l'avenir, qui, dès lors, apparaît seulement comme possible, l'explication est plus ou moins finaliste. » — Mais il est impossible que le présent ne résulte point du passé en vertu de raisons déterminées ; pour que quelque chose qui n'est pas réalisé puisse influencer sa réalisation même, il faut que ce quelque chose soit présent en quelque manière, par l'idée qu'on en a ou par un certain sentiment de sa réalisation déjà commencée, quoique incomplète ; c'est donc en tant qu'antécédent causal que le final exerce son influence. Le futur ne peut agir

qu'en tant que présent ou passé : impossible de rompre la chaîne causale pour insérer ici plutôt que là une finalité ; c'est la chaîne causale elle-même tout entière, qui, vue sous un autre aspect, en tant que série psychique, peut apparaître comme une chaîne de moyens et de fins ; mais ces moyens et fins sont toujours et ne peuvent pas ne pas être en même temps effets et causes. Nous croyons donc que la finalité ne saurait constituer une explication quelconque d'un phénomène quelconque, à moins qu'il ne s'agisse des actions d'un être sentant et intelligent. La finalité n'est autre chose que le psychique même, — sensation et appétition, — c'est-à-dire l'effort de l'être sentant pour maintenir ou accroître son état fondamental de bien-être en repoussant toute cause de malaise et en attirant toute cause de plaisir. Mais la sensation et l'appétition ne se produisent que sous des conditions de mouvement soumises au déterminisme mécanique ; elles sont donc elles-mêmes déterminées, et le finalisme est un déterminisme aussi sûr que tout autre. Un mobile qui suit la ligne de moindre résistance ou un être sentant qui suit la ligne de moindre malaise, c'est toujours déterminisme ; l'un est la forme extérieure, l'autre le fond interne d'un même fait, qui n'est jamais « contingent ».

M. Lachelier reproche à la considération des causes efficientes de nous entraîner à l'infini pour l'explication des choses, puisque tout antécédent suppose d'autres antécédents, et ainsi de suite. Mais la considération des causes finales entraîne encore plus à l'infini, car on ne peut admettre rien qui soit un but dernier ; non seulement chaque partie d'un organisme est solidaire de l'organisme entier, mais ce dernier, à son tour, est solidaire de l'Univers, qui doit être ordonné de manière à le rendre possible. Chacune des fins, dit M. Lachelier, « n'en a pas moins en elle-même une valeur *absolue* et pourrait, sans absurdité, servir de terme au progrès de la pensée. Ce n'est donc que dans son progrès vers les

fins que la pensée peut trouver le point d'arrêt qu'elle cherche vainement dans sa régression vers les causes proprement dites. » Nous ne pensons pas qu'aucun but particulier puisse être considéré comme de valeur absolue et puisse fixer la pensée. Le seul repos de l'être, c'est son bien-être actuel, mais cette *fin* est présente et se confond avec la cause même. La finalité *interne* n'est donc applicable qu'aux éléments radicaux de la Nature, en tant qu'ils constituent des volontés jouissant de leur bien-être et résistant aux causes de mal-être; et la finalité *externe*, d'autre part, n'est applicable qu'au rapport de chaque élément avec le tout, puisque la solidarité organique est toujours universelle. « Une pensée qui pourrait renoncer à elle-même, dit M. Lachelier, pour se perdre ou plutôt pour se retrouver tout entière dans les choses, ne connaîtrait plus d'autre loi que l'harmonie ni d'autre lumière que la beauté. » Il semble plutôt qu'il faudrait dire (et M. Lachelier, sans doute, ne s'y refuserait pas) : d'autre loi que le bonheur de chacun et celui de tous.

En résumé, la coïncidence primitive de la causalité et de la finalité caractérise la volonté spontanée, le vouloir-vivre, la vie même; mais l'intelligence proprement dite n'intervient que plus tard, chez les êtres supérieurs, pour la représentation de fins particulières. — J'ai bu la ciguë, disait Socrate, parce que j'ai éprouvé une émotion de honte en pensant que je pourrais préférer la vie à la recherche de la vérité. C'est ici l'amour du vrai et du bien, comme fin, qui rend compte de l'action, par l'intermédiaire de l'émotion et de la pensée ; et ce point de vue est exact pour l'homme, capable de réflexion, agissant sous des *idées*. Dans l'animal et le végétal, il y a encore finalité en ce que la volonté tend au maintien ou au recouvrement du bien-être et à l'écart de tout malaise. Ainsi entendue, la finalité interne est l'activité même. On peut et on doit en transporter le germe jusque dans les éléments des corps. Mais cette face inté-

rieure des choses, si elle est volonté spontanée, n'est pas pour cela une intelligence ayant la représentation d'un but à venir, d'un tout à réaliser par le moyen de ses parties. Elle n'est ni la « cause finale », ni « la cause exemplaire ou idéale » ; elle est l'acte initial de la vie voulant se maintenir et s'accroître, aveuglément d'abord, puis avec intelligence, toujours avec quelque sensibilité plus ou moins rudimentaire. Cette première induction peut d'ailleurs elle-même servir comme base pour des inductions plus hardies encore, tendant à représenter le monde entier comme objet d'une conscience suprême appelant toutes choses à l'aimer et à s'aimer mutuellement. Mais ces hautes conceptions métaphysiques doivent demeurer dans une sphère tout à fait étrangère aux sciences de la nature et même aux sciences psychologiques, qui ne la contiennent pas vraiment parmi leurs « principes ». Dans le domaine même de la philosophie première, de telles conceptions ne peuvent être que des « conséquences » finales de l'idéalisme. Le point à établir d'abord, c'est la réduction du physique au psychique ; quant à la question de savoir si la perfection psychique est antérieure à l'imperfection, si la plénitude de la pensée est le principe de l'évolution ou si elle en est le but, c'est une question ultérieure et ultime, qui est d'ailleurs de capitale importance. L'unité fondamentale de la pensée et de l'être, qu'admet le monisme, peut être conçue de diverses manières, non uniquement sous la forme spiritualiste d'une pensée parfaite actuelle et personnelle d'où procéderaient toutes les autres.

LIVRE QUATRIÈME

LA PHILOSOPHIE INDÉTERMINISTE DE LA CONTINGENCE

CHAPITRE PREMIER

IMPOSSIBILITÉ D'UN USAGE IMMANENT DE L'INCONNAISSABLE
L'IDÉE DE CONTINGENCE

I. Peut-on appliquer les catégories à un inconnaissable immanent? — Catégories de la quantité, de la qualité, de la relation. — II. Les qualités spécifiques des choses et leur existence peuvent-elles être contingentes ?

Nous avons vu que tout usage de l'inconnaissable transcendant est illégitime : on ne peut ni le nier ni l'affirmer, encore moins déterminer sa nature ou son rapport à notre monde. Une fois posé, aux derniers confins de la pensée, ce point d'interrogation métaphysique, il faut tout ramener, de près ou de loin, à l'intuition de l'expérience. Le reste est un jeu de notions qui, *pour nous*, restent vides ; c'est de l'amour platonique s'adressant à X. Mais on a voulu faire un usage *immanent* de l'inconnaissable et lui donner un rôle dans notre monde même. Les partisans de la contingence l'ont mis en menue monnaie et éparpillé parmi tous les êtres ou phénomènes, pour introduire en eux un élément d'indétermination qui, chez l'être vivant, pût devenir spontanéité, chez l'homme, libre arbitre. Pour cela, il fallait en venir à nier franchement la base même de toute connaissance, le principe des raisons et des causes, ou du moins son application universelle aux phénomènes : il fallait admettre pour les choses contingentes une exception à la règle, qui dès lors n'est plus une

règle. Ce mouvement si opposé, semble-t-il, et à l'esprit scientifique et à l'esprit philosophique, eût paru à Kant une sorte de scandale. Il ne s'en est pas moins produit, dans l'intérêt prétendu de la foi morale et religieuse ; il continue encore sous nos yeux. On peut le faire remonter à Lotze, pour ne pas aller plus loin. Il s'accentue chez M. Renouvier, reprend chez M. Boutroux une forme analogue à celle que Lotze lui avait donnée. Puis un certain nombre de jeunes philosophes poussent à l'extrême les doctrines de leurs maîtres ; chez les uns, c'est un nouveau mysticisme qui pénètre jusque dans la psychologie, tandis que, chez d'autres, la théorie tend à produire son fruit le plus légitime, nous voulons dire le scepticisme. Il y a là, croyons-nous, à côté d'efforts très louables par leur but moral et religieux comme par le talent de leurs auteurs, un véritable danger d'affaiblissement pour la philosophie. Le raffinement et la subtilité ne sont pas par eux-mêmes une force, pas plus en philosophie qu'en littérature ; il serait regrettable de voir se produire, dans le domaine des idées, l'équivalent de l'art symboliste et décadent.

Nous croyons donc utile de suivre ce nouvel abus de l'inconnaissable dans le développement à la fois logique et historique de ses conséquences. Le travail purement critique auquel nous allons nous livrer ne nous empêche pas de rendre justice à la haute valeur des philosophes qui ont cru devoir chercher des limites à la science au milieu même des objets qui constituent son domaine.

I

Apprécions d'abord d'une manière générale la prétention de faire jouer, dans la sphère des connaissances, un rôle déterminé à l'inconnaissable immanent.

La causalité est un lien des objets connaissables *entre eux*, mais elle ne peut être un lien de ces objets avec

une chose inconnaissable. Il en est de même de tous les rapports connaissables entre objets ; aucun ne peut relier ces objets à un inconnaissable. Dès lors, tout pont est coupé d'avance entre les deux rives, dont la seconde demeure pour nous un simple problème, peut-être un mirage de la pensée. L'idée d'existence est la seule qui paraisse servir de trait d'union entre les deux mondes ; mais c'est sous la condition que cette idée reste indéterminée et désigne simplement une manière quelconque de n'être pas rien. C'est peu de chose, en supposant que ce soit quelque chose. Comment donc une semblable idée, si abstraite et si indéfinie, pourrait-elle trouver son emploi dans la sphère même des phénomènes ? L'y introduire, c'est prétendre établir des rapports déterminés entre telle chose connaissable déterminée et l'inconnaissable indéterminé ; comme si on disait, par exemple, que la foudre a telles raisons connues, plus d'autres raisons inconnues, plus des raisons inconnaissables ; mais cette dernière expression serait inadmissible, car une *raison* n'est pas quelque chose d'indéterminé et de foncièrement inconnaissable ; et l'inconnaissable, inversement, ne peut être une raison. Il faudrait donc dire simplement : la foudre a telles raisons connues et d'autres inconnues, et de plus je pense, *prorsus censeo*, qu'au delà de tout le monde connaissable il pourrait bien y avoir un je ne sais quoi d'inconnaissable. Cet X, pouvant s'ajouter à tout en général, ne doit s'ajouter à rien en particulier. L'inconnaissable régnât-il au-dessus de notre univers, ce qu'on n'a pas même le droit d'affirmer, encore est-il qu'il ne gouverne rien : tout se passe pour la science comme s'il n'existait pas.

Ce que Kant a dit sur l'application abusive des catégories à un inconnaissable transcendant, on peut encore mieux l'appliquer à un inconnaissable immanent. Il y a d'abord les catégories mathématiques de la quantité, qui sont l'unité, la pluralité, la totalité : on ne peut évi-

demment les étendre au noumène. Qu'il soit ou ne soit pas une unité, une pluralité, ou une totalité, nous n'en pouvons rien dire. Le *quantum*, le « combien de fois » suppose numération, c'est-à-dire répétition successive, par conséquent le temps et la synthèse d'éléments homogènes dans le temps. Maintenant, plongez l'inconnaissable au sein du temps même ; comment saurez-vous s'il n'y en a qu'un ou plusieurs, etc. ? Comment distinguerez-vous les choses simplement inexpliquées des choses inexplicables, de manière à pouvoir compter les morceaux de noumène au milieu des phénomènes ?

De même pour les catégories de la qualité : affirmation, négation et délimitation. Ces catégories ne s'appliquent qu'aux choses dont on affirme, nie ou délimite l'existence dans le temps, qui en est ou rempli ou vide. Pourrez-vous donc délimiter dans le temps l'existence et l'action du noumène ou des noumènes ? Comment saurez-vous où elle commence, où elle finit ? Comment ferez-vous de votre ignorance, à vous, la preuve de l'impossibilité de toute connaissance ?

Viennent ensuite les catégories de la modalité. La *possibilité* logique ne prouve que l'accord de la pensée avec soi, non son accord avec les choses. Pour être reconnues *réelles*, il faut que les choses soient données à notre sensibilité, conséquemment dans le temps. Enfin la *nécessité*, si elle est logique, est vide ; si elle est réelle, elle ne peut nous être révélée que par l'existence en *tout temps*, qui précisément nous échappe. Comment donc établir, dans le temps même, ou la possibilité de l'inconnaissable, ou la nécessité de son existence, alors que nous ne pouvons ni lui imposer à priori des conditions d'existence, ni connaître à posteriori la perpétuité de son existence ? Au reste, les partisans de la contingence font *commencer* l'inconnaissable dans le temps, ce qui exclut sa nécessité. Quant à la réalité actuelle, qui suppose que la chose est donnée à la sensibilité, elle ne peut pas plus con-

venir à un noumène temporel qu'à un noumène intemporel. Qui peut se flatter de *sentir* l'inconnaissable et non pas seulement l'inconnu, l'absolu et non pas seulement le relatif ? Qui peut affirmer que la Vierge de Lourdes était bien la Vierge en personne ?

Passez maintenant aux catégories dynamiques de la relation, — substance et accident, cause et effet, réciprocité d'action ; — vous conviendrez d'abord qu'elles perdent toute espèce de sens en dehors du temps et des phénomènes. Si, dit Kant, je fais abstraction de la *permanence*, laquelle est une existence en tout *temps*, il ne me reste plus du concept de la substance que la représentation logique d'un pur *sujet*. Je m'imagine, il est vrai, donner une réalité à cette représentation, en me figurant quelque chose qui pourrait exister simplement comme sujet sans être un attribut de quelque autre chose ; mais c'est là un amusement de l'esprit. Nous ne connaissons point de *conditions* qui permettent à cette prérogative toute logique du sujet de convenir en propre à quelque chose de *réel*, et qui nous en explique ainsi ou la *possibilité*, ou la *nécessité ;* nous ne connaissons non plus de fait aucune *réalité* de ce genre. Maintenant, ajouterons-nous, supposez des substances inconnaissables immanentes au monde phénoménal, comme les « âmes » de l'ancienne métaphysique, l'abus de la catégorie ne sera pas moins grave, ou plutôt le sera davantage. Vous n'aurez fait que prêter arbitrairement, dans la sphère même de l'expérience, une réalité substantielle au sujet logique *je*, et répéter cette réalité autant de fois qu'il y a d'êtres disant ou pouvant dire *je*.

Quant au concept de cause, il suppose toujours le temps. « Si, dit Kant, je faisais abstraction du temps, où une chose succède à une autre suivant une règle, je ne trouverais dans la pure catégorie rien, sinon qu'il y a quelque chose d'où l'on peut *conclure* à l'existence d'une autre chose. » Mais, comme ce droit de conclure exigerait, pour s'exercer en fait, des *conditions* dont

je ne saurais rien. le concept n'aurait pas de *détermination* qui lui permît de s'adapter à quelque *objet*. — Ces observations montrent qu'on ne peut se servir de la causalité pour poser le noumène comme cause nécessaire des phénomènes; mais elles montrent aussi, à fortiori, que le noumène ne peut être lui-même une cause agissant et peinant dans la mêlée des phénomènes, tout comme ferait une cause phénoménale. Enveloppés ou non de nuages. les dieux d'Homère, par cela même qu'ils combattent aux côtés d'Achille ou d'Hector, n'ont plus qu'une divinité d'emprunt : ils donneront et recevront des coups comme de simples mortels.

Ainsi aucune catégorie ne peut être appliquée *in concreto* à l'inconnaissable. On ne peut sans doute démontrer *in abstracto* la non-existence de choses inintelligibles par définition, puisque toute démonstration se fait, soit en vertu du principe de raison suffisante, soit en vertu du principe de contradiction, et que le mystère ou le miracle, par définition même, sont des exceptions à ces deux principes. Le mystère, c'est le noumène à jamais caché dans son abîme insondable; les miracles, ce sont des *noumènes* se montrant au milieu des *phénomènes* et produisant des trous dans le réseau des lois. Mais, après avoir accordé que nous ne savons point si la logique et la science sont ou ne sont pas égales à la réalité entière, encore sommes-nous obligés, théoriquement et pratiquement, pour tout ce qui apparaît dans notre monde et pour tout ce que nous pensons d'une pensée déterminée, de nous en tenir à la logique et à la science ; sinon, il n'est pas de rêverie dans laquelle on ne puisse se perdre, de foi si absurde qu'on ne puisse soutenir, sous le prétexte que *peut-être* il existe des êtres et même des phénomènes sans raison ou contre la raison. Si la foi à ces choses est elle-même sans raison, nous voilà dans un état voisin de la folie ; il faudrait donc une raison déterminée pour admettre l'existence de telles ou telles

choses contre la raison ; et cette raison ne pourrait être qu'apparente, puisqu'elle aboutirait à une contradiction de la pensée avec soi.

« Mais, nous dira-t-on, vous reconnaissez que le réel peut déborder l'intelligible ; pourquoi donc les lois de la pensée scientifique — principe de raison suffisante et principe de contradiction — devraient-elles s'appliquer à tout ce qui est ? » — Si elles s'appliquent à tout ce qui *est*, répondrons nous, je n'en sais rien ; mais je sais qu'elles s'appliquent à tout ce qui est pour nous, pour nos sens, notre conscience et notre pensée, à tout ce qui nous apparaît ou est conçu sous telle forme, en telle quantité, à tel point du temps et de l'espace, avec tels antécédents et tels conséquents. C'est l'ordre dans l'espace et dans le temps, c'est le nombre et la quantité, c'est la qualité, c'est la forme, c'est la causalité, c'est le pensable, c'est le tout de notre pensée qui est objet de science, conséquemment de détermination et de déterminisme.

— Le déterminisme, répondra-t-on peut-être, ne porte que sur les relations numériques, temporelles et spatiales, non sur la *qualité* caractéristique des termes considérés en eux-mêmes ; cette qualité n'est envisagée que dans ses rapports, non en soi. L'en soi peut donc être contingent. — Mais, répliquerons-nous à notre tour, même dans cette hypothèse fort contestable, les rapports enserrent de telle sorte la qualité que, telles conditions étant données, la qualité caractéristique apparaîtra. Peu importe au pêcheur qu'il ne puisse expliquer l'« essence » du poisson, s'il est sûr de le prendre dans son filet : son unique affaire est de pêcher. Or le poisson peut toujours être pris, grâce à ses relations avec l'ensemble des choses et, en particulier, avec l'endroit de la mer où l'hameçon lui est tendu. Tout ce qu'on pourra dire des vertus intrisèques du poisson et de son *individuum ineffabile* ne rendra pas contingentes les lois de la pêche. Pareillement, si vous mettez dans un sac dix

boules noires, vous êtes sûr d'en retirer dix et non vingt. Changez la couleur des boules, cette nouveauté *qualitative* n'aura pas rendu contingentes les lois mathématiques : s'il n'y a que dix boules blanches, vous n'en tirerez pas vingt. Les partisans de la contingence déplacent donc la question : ils dissertent sur les qualités intrinsèques des termes, quand il s'agit de savoir dans quelles relations les termes se trouvent d'avance enveloppés. Et, pour savoir cela, le moyen est simple. D'abord, là où quelque chose existe avec des déterminations quelconques, vous savez d'avance que les lois de la logique s'appliqueront, qu'une même détermination, par exemple, quelle qu'elle soit, ne pourra à la fois être et ne pas être. En second lieu, là où il y a plusieurs objets ou phénomènes quelconques, vous êtes sûr d'avance que les lois de l'arithmétique s'appliqueront ; c'est ce que prouve précisément l'exemple des boules multiples, quelle que soit leur couleur. De même dans l'ordre psychique ; deux émotions de peur que j'ai eues hier et une que j'ai eue aujourd'hui font trois peurs et non quatre. Ajoutez au nombre le temps et le changement dans le temps, voilà d'autres relations et d'autres lois que vous pourrez déclarer d'avance applicables. Enfin, ajoutez l'espace et le changement dans l'espace, la géométrie entre en scène. L'impuissance où nous sommes de *déduire* l'espace du temps, le temps du nombre, etc., ne confère pas la moindre contingence ni la plus légère ambiguïté à toutes les relations qui enserrent les termes, dès qu'ils tombent dans le temps, dans l'espace et dans le nombre. Fussent-ils en eux-mêmes des hasards vivants, des libertés incarnées, aussitôt qu'ils rentrent dans tel système de rapports, ils en subissent nécessairement les lois, comme la mouche prise aux toiles d'Arachné.

Mais allons plus loin. Que sont les « qualités » elles-mêmes, les qualités caractéristiques et différentielles, qu'on prétendait tout à l'heure mettre à part des rela-

tions ? Elles sont encore pour nous des relations, mais d'autre genre. Une boule blanche et une boule noire font deux boules : première relation ; mais qu'est-ce que le blanc et le noir, dont ne s'occupe pas l'arithméticien? D'autres relations, à savoir des relations à notre manière de sentir, par conséquent des relations psychiques. De terme absolu et sans relation, nous n'en saurions saisir, d'autant que le saisir et le penser, ce serait précisément le mettre en relation avec nous. Nous ne voulons pas dire par là que les relations, *abstraitement* considérées par notre esprit, suffisent à fabriquer des êtres réels ; mais nous voulons dire que toute qualité concrète, comme toute quantité, est toujours relative, par cela même qu'elle est concrète, — et infiniment relative, sans que jamais nous puissions arriver à un absolu isolé dans son indépendance. Et c'est pourquoi le déterminisme ne peut pas ne pas s'étendre aux qualités comme à tout le reste : telles choses sont déterminées qualitativement, donc elles sont aussi déterminées causalement; là où quelque chose apparaît à quelqu'un, il y a relation phénoménale, et nous appliquons aussitôt la loi de causalité. Si Dieu apparaît à Moïse dans un buisson ardent, il devient du coup phénomène ; on pourra le photographier, et le physicien s'apprêtera à chercher l'explication du miracle. L'inconnaissable absolument inconnaissable pourrait seul être dit « contingent » ; mais, s'il se montre, il perd sa contingence, et, s'il ne se montre pas, je n'ai aucune raison de la lui attribuer. La contingence est donc, dans tous les cas, vide de sens, comme le hasard, dont elle n'est qu'un synonyme.

Une seule ressource reste : faire porter la contingence non plus sur es relations ou les qualités, mais sur l'existence. Nous répondrons que l'existence même des choses, comme leurs qualités, est objet d'expérience et implique, en somme, une relation à la conscience ou à la sensation ; et elle peut être aussi objet de science lorsqu'elle se déduit nécessairement de l'existence d'un

objet déjà connu par expérience, avec lequel on la met en relation. Je ne puis expliquer le fondement absolu du réel, dites-vous; mais c'est qu'il n'a pas besoin d'explication et rend lui-même toute explication possible. En revanche, l'existence des choses relativement à moi et à ma pensée est explicable; partout où se manifeste une relation quelconque, conséquemment une dépendance de phénomènes, je dois chercher ce qui établit cette dépendance; là où quelque chose change et se remue, je ne puis plus invoquer l'immuable absolu : tout ce qui bouge peut et doit être pris dans quelque loi. Tant que le noumène fait le mort, je puis bien le supposer inconnaissable; dès qu'il se mêle à notre vie et veut se promener sur terre, il n'est plus imprenable aux relations de la connaissance. Si l'inconnaissable met la tête hors de son trou, je le décapite.

CHAPITRE II

LA CONTINGENCE SELON LOTZE

Effort de Lotze pour prouver qu'il ne peut exister d'effets sans causes, mais que de nouvelles causes peuvent intervenir dans l'univers. — L'idée de contingence est une pseudo-idée.

D'après ces principes généraux, il est facile d'apprécier plus particulièrement la valeur du système de Lotze. Selon lui, il ne faut pas dire : « Tout doit avoir une cause », car « l'existence primitive du monde et, en lui, la direction du mouvement sont des faits sans cause ». — Dès ces premiers mots, qui posent « l'inconnaissable » au sein de l'univers, on peut arrêter Lotze. La direction du mouvement, fait particulier et déterminé, doit avoir une cause déterminée, à nous inconnue, mais non inconnaissable ; quant à l'existence du monde, si elle n'a pas de raison en dehors d'elle-même, c'est simplement qu'en dehors du tout il n'y a rien. L'idée de raison déterminante ne doit donc s'appliquer qu'aux faits et êtres particuliers ; mais là, elle règne en souveraine, avec la connaissance et la science, et elle n'admet aucune exception à ses lois. Lotze, cependant, demande pourquoi « la production non causée » serait limitée à l'*origine* du monde, qui se dérobe d'ailleurs à la connaissance, et pourquoi elle ne serait pas possible *au dedans même de son développement,* en tout point. A ces fils dont l'enchaînement a

formé le cours présent du monde l'extrémité d'un nouveau fil viendrait s'adapter ; ce fil ne se raccorderait pas avec ce qui a précédé, mais, dès qu'il aurait pris place dans le réseau, il serait naturellement soumis aux lois du connaissable, qui gouvernent tous les rapports des fils entre eux. — On voit que Lotze raisonne par analogie d'un terme à un autre qui n'a rien d'analogue au premier. De l'absence de cause pour le tout, il passe à l'absence de cause pour les faits particuliers qui se passent au sein du tout ; mais, encore une fois, c'est précisément parce que tel fait d'expérience n'est pas le grand Tout qu'il a besoin d'une cause, c'est-à-dire, au fond, d'un rapport au tout capable de le déterminer tel qu'il est et non autrement.

En soutenant cette étrange théorie, qui est un nouvel effort pour fonder le *credo* sur l'*absurdum*, Lotze veut nous persuader néanmoins que les lois de la nature ne souffrent « aucune exception » dans son système. — Ce sont seulement, dit-il, les *données* auxquelles les lois s'appliquent qui ne sont pas toujours dérivées des conditions antécédentes : il y a quelquefois dans le monde des *data* sortis de rien. Mais rassurez-vous : une fois créés, ces nouveaux éléments s'inclineront sous le sceptre universel des lois et de la connaissance ; leur influence sur le cours ultérieur de la nature sera déterminée par ces lois ; c'est seulement leur apparition originelle qui fut indéterminée et inconnaissable. Au lieu d'un principe de raison suffisante ou de causalité, nous aurons un « principe d'effet adéquat » ; au lieu de la nécessité universelle des causes, nous aurons l'universelle conséquence des effets dans le monde.

C'est par là que Lotze et ses disciples se flattent de conserver à la science son domaine légitime. Pure illusion. Aucun *effet* n'est ni certain, ni connaissable, si de nouvelles données peuvent sans cesse tomber *ex nihilo* parmi les données qui l'amènent. — Tout poids qui se trouve dans la balance, dit Lotze, produit un effet

nécessaire : c'est assez pour vous contenter. — Pas le moins du monde. Si de nouveaux poids peuvent s'introduire sans cause dans la balance, le physicien ne sera jamais assuré du résultat. Quand il aura mis deux kilogrammes dans un plateau, il ne saura jamais si le Robert Houdin de la contingence ne va pas introduire en cachette un troisième kilogramme, qui manifestera dans l'autre plateau sa présence inexpliquée. L' « adéquation des effets », admise par Lotze, suppose la constance des causes ; la conséquence régulière des résultats implique la régularité des données. L'échappatoire de Lotze, concluant à la possibilité d'un universel escamotage, n'est donc qu'un pauvre sophisme, qui prouve combien, après Kant, le sens philosophique avait baissé.

L'idée de contingence, si chère à Lotze, est une pseudo-idée, un nom donné abusivement à des x. Le contingent, c'est ce dont on ne peut expliquer l'existence par aucune raison *suffisante*, puisque, nous dit-on, le contraire eût pu aussi bien exister. Les raisons explicatives qu'on peut mettre en avant ne sont donc jamais complètes, adéquates, et le problème comporte toujours plusieurs solutions ; il y a toujours un résidu imprenable aux relations de l'intelligence, c'est-à-dire inintelligible. Le contingent, c'est donc bien, comme nous l'avons dit, l'inconnaissable intervenant au beau milieu du connaissable. Mais qu'y vient-il faire ? Évidemment, on ne veut pas le laisser oisif et inutile, puisqu'on met tant d'obstination à lui ménager une place, et une place d'honneur. Cette place est physiquement et psychologiquement *déterminée ;* elle est en *tel* endroit du temps et de l'espace, par exemple sur le bord du Rubicon au moment où César se demandait : Faut-il passer ? Elle est dans tel individu, dans telle fonction de cet individu, appelée volition réfléchie. L'inconnaissable a donc, en définitive, telles et telles relations connaissables, non seulement avec le temps et

l'espace, mais aussi avec des modes d'action dont on essaie de le représenter comme le fondement, comme la substance, comme la cause. On fait ainsi *agir* l'inconnaissable, on lui fait *produire* une détermination particulière de la volonté. On ressemble alors à ceux qui expliquent leur gain au jeu par la « chance », car on se sert, comme de raison, de ce qui est précisément l'absence de raison. Après quoi, on blâme ou on loue l'inconnaissable, selon ce qu'il a fait : cet inconnaissable nommé César n'aurait pas dû franchir le Rubicon ; il est donc *connu* comme criminel, de même que tout à l'heure il était connu comme cause, substance, unité individuelle, existant en tel lieu et en tel temps, dans tels et tels rapports de toutes sortes. C'est à ce prodigieux amas de contradictions et de dénis de raisons qu'on donne, par euphémisme, le nom de contingence, lequel signifie une chose se réalisant d'une manière déterminée sans raison déterminante : et c'est là ce que l'on décore aussi du nom de liberté, ainsi que des noms connexes de vertu, vice, etc. Après avoir commencé par dire : voilà l'inconnaissable, on enveloppe ce personnage masqué d'un manteau de notions multicolores, qu'on emprunte à la psychologie, à la morale, à la science sociale, etc. Pour nous, nous ne saurions accepter ces compromis ; là où la science, dites-vous, a sa borne, vous n'avez qu'une chose à faire : garder le silence. Ne nous parlez donc plus ici de contingence, de liberté, de beauté, de bonté, de mérite, de démérite et de responsabilité. X = X, voilà tout. Vous pouvez, si vous voulez, répéter ces mots toute votre vie, comme Parménide répétait que l'être est, sans vouloir sortir du vide de cette pensée.

CHAPITRE III

LA CONTINGENCE SELON LE NÉO-CRITICISME DE M. RENOUVIER

I. La « Limite aux lois ». — II. Le rejet de l'infini actuel.

I

La doctrine dite néo-kantienne de M. Renouvier, qui, par l'influence qu'elle a exercée, mérite notre examen, est encore la doctrine de Lotze, mais avec deux principes nouveaux qui l'aggravent. Le vigoureux champion de l'indéterminisme n'admet que des phénomènes, et il rejette tout infini. Or ces deux principes antikantiens, et que Lotze lui-même eût rejetés, sont précisément ce qu'il y a de plus opposé à la conception du contingent. Si, par derrière mes pensées et mes passions, il y avait une substance inconnaissable ou une cause inconnaissable, dont mes actes seraient comme les fulgurations extérieures, il me serait possible, à la rigueur, d'imaginer dans cette substance ou dans cette cause quelque pouvoir supérieur aux contraires, capable de les tirer de soi *ad libitum*. C'est à quoi servait la substance-âme de l'ancienne métaphysique. C'était le mécanicien invisible de la locomotive, qui peut à son gré renverser la vapeur. Mais non, il n'y a, selon M. Renouvier, que des « phénomènes » et, pour

relier ces phénomènes, des « lois », qui ne sont elles-mêmes, selon lui, qu'une forme constante abstraite de ces phénomènes. Dès lors, comment pourra-t-il y avoir des phénomènes échappant aux lois ? D'où surgiront-ils? Comment s'ouvriront-ils un passage dans le mur d'airain des lois phénoménales? Il faut donc admettre des phénomènes absolus, sans cause, des apparitions subites et inexplicables, des « éjaculations » d'inconnaissables, en un mot des « commencements premiers » de phénomènes qui tout d'un coup s'écrient: « Me voilà ! A tous, présents et à venir, salut ! »

Ou le phénomène est une apparence mobile et fuyante, qui n'enveloppe en soi aucune relation fixe, qui n'existe qu'en tant que « représentation » actuelle et immédiate, sans impliquer nécessairement autre chose que soi : dès lors, plus de lois stables dans la nature, ni de science possible ; nous ne pouvons que constater des *ressemblances actuelles* entre les phénomènes et un certain *ordre* de faits qu'ils nous présentent, sans être jamais sûrs que cet ordre subsistera. Ou, au contraire, le phénomène enveloppe nécessairement relation — relation à nous-mêmes, en qui il est représentation, et à notre organisation, qui lui impose ses formes, enfin relation à d'autres phénomènes, sans lesquels nous ne pouvons le penser. Un phénomène isolé, c'est un phénomène impossible à concevoir et même à percevoir, car on ne perçoit que des différences dans des ressemblances, des ressemblances dans des différences, par conséquent une variété dans une unité, une unité dans une variété, par conséquent encore une synthèse, une mutuelle dépendance causale et un lien de phénomènes qui, convenablement généralisé, sera loi. Mais, dans cette seconde hypothèse, seule conforme et à la critique de la connaissance et aux besoins de la science, le domaine de la relation devient coexistant à celui même du phénomène, — j'entends la relation déterminée et constante, la relation causale, la *loi*. Entre les deux

hypothèses, pas de milieu : on ne peut concevoir une *limite aux lois* que s'il peut exister des phénomènes absolus et sans relation, surtout sans relation avec la pensée, qui est essentiellement législatrice ; ce qui nous replongerait dans un chaos exclusif de toute science. S'il n'y a point de phénomène absolu, il ne peut y avoir contingence : le phénomène n'existe et n'est possible qu'en tant que *lié*, déterminé à être tel et non autrement. Ou le hasard est partout dans les phénomènes, ou il n'est nulle part; s'il est possible sur un point, il est possible sur tous les autres; si l'une des mailles du réseau est détachée, tout le reste peut l'être. Et cette limite universelle aux lois sera en réalité une limite à la raison, à l'esprit même ; ce sera, sous un autre nom, la vieille matière irrationnelle et aveugle.

Le phénoménisme néocriticiste a ce second caractère d'exclure de son sein tout infini. C'est la loi de « finité » qui est la loi de l'esprit ; de même que c'est l'individualité essentiellement limitée qui, en se détachant de l'univers par le commencement absolu d'un acte, constitue la liberté. Et, comme le fini s'exprime par le nombre, qui suppose une quantité déterminée, on a eu raison de dire que l'esprit, dans ce système, ressemble fort à une chose. La série des choses, d'autre part, devient un nombre limité de phénomènes ayant eu un premier commencement dans le temps et occupant dans l'espace une étendue limitée, dont une science plus parfaite pourrait déterminer exactement les dimensions en mètres et en millimètres. Et c'est dans ce monde fini que se produit ce pouvoir des contraires qui supposerait une puissance infinie sous quelque rapport, ne s'épuisant jamais dans ses actes, les dominant et les dépassant par des virtualités que rien ne « détermine » entre des limites précises. Quand Descartes nous attribuait le libre arbitre, il ne se faisait pas illusion et reconnaissait que c'est nous attribuer l'infinité du vouloir. Le néocriticisme, lui, après avoir tout réduit à des

phénomènes régis par des lois déterminées en nombre déterminé, dans un temps déterminé, dans un espace déterminé, y introduit cette soudaine négation de tout le système : le libre arbitre indéterminé, qui ne peut se concevoir ni comme phénomène, ni comme loi de phénomènes, ni comme application du nombre fini, du temps fini, de l'étendue finie aux phénomènes, ni comme puissance finie, limitée, enserrée dans des bornes fixes.

— Mais, dit M. Renouvier avec Lotze, l'hypothèse d'un commencement premier, en supprimant tout rapport avec un précédent, supprime du coup le rapport de l'effet à la cause ; la causalité s'appliquera désormais, mais elle ne s'applique pas au bout de la chaîne, à la limite. — Alors, nous voilà revenus à l'absolu et au noumène, avec cette différence que le noumène est le premier anneau phénoménal de la chaîne des phénomènes ! Par malheur, l'absolu, logiquement conçu, n'exclut pas seulement tout *antécédent;* il exclut aussi toute relation particulière avec l'*avenir* comme avec le passé, tout *devenir*, tout *temps*, alors même qu'il s'agirait d'un temps ayant un bout dans le passé. L'absolu ne se conçoit que comme intemporel, non comme relation d'antécédence dans la durée : un absolu qui a un âge, une ou plusieurs divinités qui connaissent exactement la longueur de leur existence, qui ont commencé comme tout le reste, sans savoir comment, sans qu'au delà d'une certaine limite il y eût rien derrière elles, c'est là, en vérité, plus que de l'inconnaissable. De deux choses l'une. S'il s'agit du premier de tous les commencements, du commencement absolument absolu, qui, dites-vous, ne « succède à rien », et si ce commencement absolu a eu lieu sans créateur à une époque déterminée du passé — par exemple six mille ans + tant de jours + tant d'heures + tant de minutes et tant de secondes, nous aboutissons à la contradiction d'un *absolu* dont la production sans cause est en *relation* déterminée avec un temps déterminé. Si ce commencement absolu se

produit encore *actuellement* dans l'ordre des phénomènes sous la forme du libre arbitre, il se produit alors *ipso facto* dans l'*ordre du temps*, avec un passé auquel il succède, et nous avons, de votre propre aveu, le droit d'invoquer la causalité. « Toute chose, dit en effet M. Renouvier, qui fait *suite* à d'autres choses, a parmi ces choses des antécédents qui sont pour elle des causes, à l'égard desquels elle est un effet. Les relations de *succession* se compliquent de relation de *causalité* (1). » Mais est-ce qu'une pensée, une volition ne font pas *suite* à d'autres choses *dans le temps?* Si oui, elles tombent d'après vous-même sous la loi de causalité. Si non, pourquoi ces petits dieux ont-ils attendu, avant de se produire, un certain concours de circonstances particulières dans le temps ? Tout en les appelant commencements absolus, vous les posez donc comme relatifs à telles ou telles circonstances, à tel moment, à tel endroit, à telle volonté individuelle. Le commencement absolu, c'est bien un absolu qui commence, et qui commence dans telles relations de temps et d'espace. Les mots « commencement absolu » n'ont pas de sens et jurent de se voir accouplés.

En somme, les néocriticistes sont obligés de convenir que le contingent est non seulement un mystère, mais un miracle. Un mystère, puisqu'il dépasse la connaissance ; un miracle, puisqu'il se réalise dans le monde même de la connaissance, pour en suspendre les lois. C'est l'hiatus introduit dans la série des raisons explicatives, l'inconnaissable faisant irruption au sein du connaissable. Arrivé là, il n'y a plus qu'à dire : cela est. Pourquoi? parce que cela est. *Sum qui sum*. Une même chose, au même moment, toutes choses égales d'ailleurs, aurait pu être *ou* ne pas être; ce qui n'est pas sans doute la négation du principe d'identité, mais celle du principe de raison. Il est étonnant qu'on ne veuille pas

(1) *Critique philosophique*, 1873, p. 32.

reconnaître la nature miraculeuse d'une pareille contingence. — « Un miracle, nous a répondu jadis M. Renouvier, c'est ce qui est contraire à une loi *particulière* de la nature, mais ce qui, par hypothèse, échappe à *toute* loi n'est plus un miracle. » — Soit; disons alors que c'est un miracle élevé à une puissance infinie, un hyper-miracle. De même, une absurdité est une chose contraire à des raisons déterminées, mais ce qui par hypothèse échappe à toute raison n'est plus absurde: c'est l'hyper-absurde. Cette fameuse « limite aux lois », dont on nous a tant parlé, est une « limite à la raison », — manière ingénieuse de dénommer l'irraisonnable.

Si, dans la métaphysique de Platon, de Descartes, de Spinoza, de Leibnitz, de Kant, il n'est pas absurde, mais simplement contraire à la causalité empirique de supposer un changement d'un instant à l'autre, c'est précisément parce que ces philosophes, à tort ou à raison, admettent sous les phénomènes un noumène quelconque, une substance, un *moi* réel qui ne serait ni un phénomène, ni une simple « série » de phénomènes, ni une simple « loi » de phénomènes, mais une *cause* supérieure et transcendante. Si donc, à leurs yeux, ce qui est au moment A peut changer au moment B, c'est qu'il y a un troisième terme C auquel on peut attribuer le changement. Mais nous avons vu que, avec le phénoménisme, il existe seulement des phénomènes et un ordre appelé temps ; si alors, au sein du monde temporel qui est le monde actuel, les mêmes principes n'entraînent pas les mêmes conséquences dans deux instants successifs, cela ne peut s'expliquer par le *temps* seul, qui n'est ni un être, ni une réalité quelconque, ni une cause quelconque de changement: le temps est en soi indifférent. D'autre part, il n'y a pas de noumène, ni de substance différente des phénomènes, où l'on puisse plus ou moins gratuitement supposer un changement d'action pour motiver le changement des résultats : il reste donc les mêmes phéno-

mènes en des temps différents, et, comme la seule différence de temps, sans autre cause, est indifférente, il reste simplement les mêmes phénomènes, les mêmes facteurs, les mêmes principes qui cependant engendrent des conséquences différentes, des produits différents.

Jules Lequier a donné de ce système, auquel pourtant il aboutit, une formule d'une concision énergique, en disant : « C'est le non-rien issu de la non-cause, c'est un accident absolu. » Non seulement alors nous pouvons objecter avec du Bois-Reymond : « Une impulsion égale à zéro n'a jamais manqué pour produire le monde ; mais nous pouvons ajouter : Une cause égale à zéro, une *non-cause* n'a jamais manqué pour produire le *non-rien*. Comment donc les partisans de ce système déclarent-ils impossible que le non-rien se soit *toujours* produit ? Comment donc soutiennent-ils que tout, même Dieu ou les dieux, « a eu un commencement ? » Ou bien l'existence, avec son commencement absolu, ne dépend pas du temps, et alors, étant intemporelle, elle peut fort bien être éternelle : vous voilà revenu aux noumènes que vous vouliez rejeter; ou elle dépend du temps, et alors il est arbitraire d'admettre à tel point relatif du temps plutôt qu'à tel autre un commencement prétendu absolu de l'être.

Allons plus loin. Même si on rétablissait dans la question l'hypothèse du noumène ou de la chose en soi, on devrait encore aboutir à des conséquences semblables en ce qui concerne les phénomènes. Aussi accordions-nous trop tout à l'heure aux partisans du noumène en leur concédant un refuge pour l'explication des commencements premiers. En effet, le noumène est par hypothèse en dehors du temps ; il n'est donc pas logique d'y supposer un changement, car alors à quoi servira le noumène ? Qu'est-ce qui le distinguera du phénomène si, lui aussi, il se met à changer et se conduit tout comme un phénomène de profession, qui va, vient, commence et finit, naît et meurt ? Autant expliquer la table phéno-

ménale sur laquelle on écrit par la *table en soi* de Platon, et le lit où l'on se couche par le *lit en soi*. Si la lune *intelligible* a des phases tout comme la lune visible, elle ne sert à rien. On ne peut donc prétendre que la différence des conséquents dans l'identité des antécédents ait pour raison un *changement* du noumène ; car, dans la chose intemporelle, si cette chose n'est pas simplement une série encore *mobile* d'ombres chinoises, il ne doit y avoir ni temps ni commencement. La différence des heures n'ayant pas de sens pour ce qui est intemporel, il en résulte qu'il faut abstraire du noumène toute idée de temps ou d'instants. Donc, en dernière analyse, que l'on considère les phénomènes seuls ou qu'on les rapporte à des noumènes, on ne peut, sans violer les conditions de la pensée, supposer un changement de conséquences sans changement de principes, c'est-à-dire un changement absolu et premier, un « commencement absolu ». Dans la causalité temporelle, tout changement en présuppose un autre ; dans la causalité intemporelle, tout changement étant éliminé par hypothèse, le même principe subsiste toujours : c'est une donnée pour nous fixe et immuable, ou plutôt une supposition fixe et immuable ; une fois cette même donnée X introduite dans tous les problèmes, il n'y a plus à nous en occuper : elle ne doit modifier en rien nos calculs. Si $A = B$, $A + X = B +$ le même X. Les mêmes mouvements de l'aiguille sur le même cadran du temps, plus le même cadran de l'éternité, entraînent pour nous la même heure. Les mêmes phénomènes antécédents, plus l'immuable noumène intemporel, entraînent pour nous les mêmes phénomènes conséquents, plus l'immuable noumène. Il n'y a donc pas davantage, à ce point de vue, de commencement premier. Laissons au noumène le seul rôle qui lui convienne, comme aux dieux d'Épicure : *otium cum dignitate*.

II

Les partisans du commencement absolu, qui s'accommodent eux-mêmes si volontiers de l'*illogique* et de l'irrationnel, au point d'admettre que les mêmes principes peuvent avoir deux conséquences contradictoires, reprochent aux partisans d'une série de phénomènes sans commencement une prétendue contradiction *in adjecto :* c'est celle qui consisterait à admettre un *nombre infini* de phénomènes. *Nombre infini*, voilà l'accusation qu'on répète contre les partisans d'un monde *infini* en sa réalité et supérieur à nos procédés de numération; or ce *nombre infini* contre lequel on se bat n'est qu'une sorte de moulin à vent métaphysique. Écartons préalablement cette chimère. Assurément il n'y a pas de nombre infini, et l'infinité n'est pas un nombre : une série innombrable d'étoiles, par exemple, n'est pas un nombre d'étoiles. Mais quelle « contradiction » y a-t-il à admettre que ce qui est précisément supérieur à tout nombre n'est pas un nombre, que ce qui est innombrable n'est pas nombrable, que le nombre est pour la pensée comme un filet avec lequel elle peut bien prendre une partie finie de la réalité, mais non *peut-être* la réalité entière du Cosmos, infinie par hypothèse ? Laissons donc le *nombre infini* pour nous occuper de l'*infinité innombrable*.

Le principe d'où l'on part pour nier la possibilité de séries infinies qui ne seraient pas nombrables pour nous et seraient cependant réelles en elles-mêmes, est le suivant : — Il ne faut pas se représenter la réalité dans l'esprit *en violation* des lois de l'esprit ; il y a une « obligation logique d'enfermer les *idées* des choses auxquelles nous pensons dans les bornes de la *possibilité* de les penser : s'il y a un devoir intellectuel, il ne saurait être

que là (1). » Admettons ce principe, et voyons si la négation dogmatique de toute infinité actuelle n'est pas elle-même une violation des lois de l'esprit.

Cette négation repose tout d'abord sur deux postulats non démontrés : 1° l'entière adéquation de la réalité à notre pensée ; 2° l'entière adéquation de notre pensée à la numérabilité.

En ce qui concerne le premier point, nous l'avons reconnu, ce n'est pas en violation, mais en application de ses propres lois et par une induction fondée sur l'expérience, que la pensée arrive à se demander si le cerveau et l'intelligence cérébrale sont certainement adéquats à la réalité de l'univers. Il y a là, peut-on dire aux adversaires de l'infini, un problème qui résulte de la démarche même de notre intelligence et que vous présupposez résolu. Cette présupposition, fût-elle d'ailleurs légitime en soi, se trouve être une inconséquence par rapport à vos principes. En effet vous admettez à tort ou à raison les « *limites* de la pensée » ; par cela même, vous reconnaissez que la réalité peut ne pas être astreinte à ces limites, conséquemment *peut* être illimitée et déborder notre pensée. La limite de la pensée, conçue par la pensée, ne limite donc pas nécessairement la réalité, en tant que conçue par la pensée comme distincte d'elle-même. C'est au moyen d'un paralogisme et d'une inconséquence qu'on prétend imposer à la réalité les mêmes limites qu'à la pensée au moment même où l'on affirme que la pensée a des limites *propres* dans ses fonctions.

Maintenant, comme nous ne pouvons rien savoir de ce qui dépasserait notre pensée ni sauter plus haut que notre tête sans culbute, renfermons-nous, comme il convient, dans la pensée même et dans le concevable. A ce point de vue, est-il vrai que l'innombrable soit inconcevable pour la pensée et que penser soit adéquat à nombrer ?

(1) *Revue phil.*, 1880, réponse de M. Renouvier à M. Lotze, p. 670.

1° L'innombrable n'est pas *inconcevable*, impossible à déduire ou à induire des lois de la pensée; il est simplement irreprésentable et inimaginable, ce qui est bien différent.

2° L'innombrable n'est pas logiquement *contradictoire*, comme le nombre infini, puisque l'innombrable, par définition, n'est pas *nombrable*, n'est pas un nombre.

3° L'innombrable, ou l'infini par rapport à la pluralité, au temps et à l'espace, est si peu contradictoire qu'il est précisément l'*application d'une loi logique* de la pensée, par laquelle elle exclut de ses assertions la contradiction avec soi en étendant les mêmes conséquences là où subsistent les mêmes principes: c'est en effet, comme Leibnitz l'a bien vu, l'identité des raisons qui nous fait étendre identiquement les mêmes relations à tous les points indifférents de l'espace et du temps; les mêmes raisons subsistant toujours dans l'espace et dans le temps par nous conçus, il serait contradictoire d'*affirmer* que l'être, *autant que nous pouvons le concevoir*, cesse pourtant d'être possible à concevoir à tant de lieues précises des tours de Notre-Dame ou à tant d'années précises en arrière de l'an de grâce 1895. La pensée, loin de subir le nombre, en est affranchie et comprend que le fond de la réalité, analogue à elle-même, doit aussi en être affranchi. En outre, une fois admis qu'il y a un moyen quelconque pour le possible d'être réel (mystère commun à toute doctrine), il est contradictoire pour nous de placer ce passage idéal du possible au réel, — ou, pour mieux dire, l'existence dont le possible même n'est qu'un extrait, — à une limite précise du temps et de l'espace; car cette limite introduirait une différence là où toutes les données du problème demeurent identiques.

Qu'y a-t-il donc de contradictoire à ce qu'une série sans fin d'étoiles ou d'astres ou de nébuleuses soit réelle et réellement sans fin? « Toute série *donnée* est *fermée*, » répète-t-on. Qu'en peut-on savoir? S'agit-il de ce qui est

donné dans la *réalité?* A ce point de vue, ce n'est pas nous qui donnons et faisons exister la série sans limites : la réalité, pour exister, a un procédé qui est resté jusqu'ici son monopole; il est probable que, si nous pouvions seulement faire exister une étoile, il ne serait pas beaucoup plus difficile d'en faire exister une série sans fin. C'est précisément la conscience qu'a notre pensée de ne pas faire *exister* les choses objectivement qui fait qu'elle ne peut borner l'être à ses procédés d'addition un par un. La pensée abstraite de l'arithmétique ne saisit que des *contenants*, des limites, non des contenus. Telle la main enveloppe les choses par le dehors, par simple contact, mais ne les pénètre pas par dedans d'outre en outre. — S'agit-il de ce qui est *donné* à notre *pensée?* Mais celui qui « viole les lois de l'esprit », c'est précisément celui qui se figure une réalité ayant une limite fixe, alors que la loi donnée à l'esprit, ou plutôt *imposée*, est d'étendre le même rapport partout où subsistent les mêmes thèses : cette loi autorise l'esprit à dire que, si la réalité est conçue possible à Paris, elle est conçue possible partout; si elle est possible en 1895, elle est possible toujours, autant que nous pouvons la concevoir, autant qu'elle est *donnée* à notre conception, et nous n'avons, *nous*, aucune raison pour la soumettre à un nombre déterminé ; par là, nous enfermons vraiment les choses non pas dans les limites de la possibilité de les *compter*, mais, ce qui est tout autre et plus légitime, dans les limites de la possibilité de les *concevoir*, dans les limites de leur possibilité idéale, laquelle précisément s'étend au delà de toute limite fixe. Dire qu'une série infinie ne peut être *conçue* et *réalisée* sans être *close*, c'est donc s'appuyer par une pétition de principe sur ce qu'il faut prouver : c'est d'abord prendre pour accordé que toute série *concevable* est close (ce qui est faux, contraire à la loi d'identité et à l'extension sans limites qui en résulte); c'est en conclure ensuite que toute série *réelle* est également close, ce qui ne

serait même pas certainement contenu dans la proposition précédente, puisque la pensée arrive à concevoir elle-même qu'elle peut ne pas être adéquate à la réalité.

4° Il n'est donc pas démontré que penser soit uniquement *compter*. Penser, c'est unir et diviser, soit; mais tout ce que vous pouvez en conclure, c'est que nous pensons les choses comme multiplicité ou unité; or l'unité n'est pas nécessairement un *nombre*, et la multiplicité n'est pas non plus nécessairement un *nombre:* le nombre n'est qu'une multiplicité bornée et non complètement multiple, une multiplicité incomplète; il n'y a pas l'ombre d'une contradiction à concevoir une multiplicité sans bornes, une pluralité innombrable. Pluralité signifie plus d'un; mais plus d'un peut être plus de deux, plus de trois, plus que tout nombre. « Pluralité en général, dit-on, signifie nombre inconnu. » Cela peut signifier aussi plus grand que tout nombre ; vous n'avez pas le droit, dans votre définition du plusieurs, de supposer ce qui est en question. A ce paralogisme revient toute l'argumentation du néocriticisme.

— Mais, objecte-t-on, il faut que vous fassiez dans votre esprit la *synthèse* de cette multiplicité ou pluralité; or l'infinité exclut la synthèse achevée. — C'est avant tout, répondrons-nous, l'*analyse* achevée que l'infinité exclut, c'est-à-dire l'*analyse* finie, prenant la forme d'un nombre quelconque, comme mille millions de milliards; mais rien ne prouve que nos procédés d'exhaustion puissent épuiser la réalité. Vous avez le nombre à l'esprit comme une aune à la main, et vous voulez que la réalité, en se déroulant comme une pièce de drap, vous donne une longueur exacte de tant d'aunes qui l'épuise. Si vous appelez synthèse le résumé fini et ultérieur d'une analyse finie, alors l'infinité n'est pas une synthèse possible à *terminer* pour nous par voie de succession et d'analyse; mais la pensée même conçoit que le *réel* peut encore fort bien être objet de pensée et de raisonnement sans être pour cela un objet d'analyse *finie* ni de synthèse

finie. Toute synthèse *finie* n'est qu'une synthèse *abstraite*, et on peut défier de faire la synthèse *réelle* d'un petit grain de poussière. La numération n'est qu'un des procédés particuliers de la pensée, non son procédé essentiel. Le nombre n'est même pas la *quantité;* il n'en est, selon l'expression de Kant, que le *schème*. Le nombre est une discontinuité factice introduite dans le continu; c'est un dessin sur la surface des choses, semblable aux figures de craie que le géomètre trace sur le tableau et qui ne coupent pas le tableau lui-même en cercles ou en triangles. Le nombre est une représentation embrassant l'addition successive d'une unité à une autre unité homogène; il n'est donc, comme Kant l'a montré, que l'unité artificielle de la *synthèse* par moi opérée entre les diverses parties d'une intuition homogène, quand, pour ma commodité, j'introduis le temps lui-même et la succession dans l'intuition de choses qui peuvent être réellement simultanées. En un mot, c'est un procédé d'arpentage, et aucune loi fondamentale de la pensée ne nous assure que la réalité puisse être épuisée par notre petit arpentage, que le monde ait tant d'arpents, ni plus ni moins, avec un grand trou tout autour. En admettant même que l'homme fût la mesure de toutes choses, il n'en résulterait pas que le *mètre* fût la mesure de tout et que la réalité fût astreinte à ne pouvoir ni exister ni être pensée qu'en fonction du mètre. De ce que la réalité est ce *où* nous pouvons toujours compter et métrer, on n'a pas le droit de conclure sans preuve qu'elle soit ce *que* nous pouvons compter et métrer : l'innombrable peut *donner* toujours matière à la numération sans être lui-même *nombré* (1).

(1) C'est précisément de ce que le nombre est un simple procédé de mesure pour la quantité que viennent les difficultés de nos symboles infinitésimaux. Par exemple, on prétend qu'une quantité infinie donnée est impossible, parce qu'on peut toujours y ajouter une ou plusieurs unités ; mais, avec Kant, nous rejetons cette objection. Quand on parle d'une quantité infinie, on ne la représente pas comme un *maximum*, on n'y place pas le πόσον, le *combien*, car on y placerait le nombre, au-dessus duquel on veut

En résumé, on ne peut tirer argument de l'impossibilité d'un nombre infini pour prouver l'impossibilité de l'innombrable et de l'infinité supérieure au nombre fini (1). Dès lors, loin d'arriver à conclure que « *tout* a commencé, » même Dieu ou les dieux, la pensée ne peut échapper à la contradiction avec soi qu'en disant : — La condition suprême de tout commencement n'a pas elle-même commencé il y a tant d'années et de minutes, car alors elle serait un absolu relatif, et la réalité de ce prétendu commencement *absolu*, loin d'être adéquate à tout ce que mon intelligence peut concevoir, serait pensée en violation de la loi fondamentale de ma pensée : là où les raisons sont les mêmes, l'affirmation doit être la même. Le phénoménisme à commencements absolus, feux d'artifice spontanés, est la substitution de l'imagination sensible à la loi de la *pensée*. C'est la lassitude de l'imagination qui prétend s'imposer au raisonnement et le paralyser, bien plus paralyser la nature même ; mais, comme dit Pascal, l'imagination se lassera de concevoir plutôt que la nature de fournir et la pensée même de dire : « Encore plus loin. » C'est donc, sous tous les rapports, le phénoménisme à commencements absolus et à séries finies coupées par des hiatus qui est une inconséquence et un oubli des lois de la pensée. Il vient échouer devant ce dilemme : — D'une part, si l'on admet une cause éternelle et immense, supérieure au temps et à l'espace, il est contradictoire de borner sa puissance illimitée à telle limite du temps et de l'espace ; d'autre part, si l'on admet que tout phé-

au contraire l'élever ; on conçoit simplement le *rapport* de cette quantité à une unité de mesure que l'on peut prendre à volonté et relativement à laquelle elle est plus grande que tout nombre. Or, dit Kant, suivant que vous prendrez une unité de mesure plus grande ou plus petite, l'infini vous *paraitra* plus grand ou plus petit ; mais, en réalité, « le *rapport* à cette unité donnée est toujours le même. »

(1) Les pages qu'on vient de lire ont paru jadis dans la *Revue philosophique*. Depuis, une réfutation excellente, à notre avis, du point de vue de M. Renouvier, a été faite par M. Milhaud dans sa thèse sur la *Certitude logique*, 1892.

nomène a pour cause un autre phénomène, il est contradictoire d'admettre une série de phénomènes bornée; si enfin on admet des phénomènes existant *per se et in se* sans cause, alors, nous l'avons vu, la « non-cause » ne faisant pas défaut à une certaine limite dans le temps et dans l'espace, *rien* n'a *jamais* pu empêcher *nulle part* la génération spontanée des phénomènes qui n'ont besoin que de soi pour exister; nous n'avons donc aucune raison, à ce point de vue, pour dire que leur série est limitée. Les phénomènes *per se* et le libre arbitre peuvent et ont pu toujours pulluler à l'infini. Ainsi, dans l'ordre de la causalité scientifique comme dans celui de la causalité métaphysique, l'idée d'un commencement absolu, d'un commencement de phénomènes sans cause, est la suppression des lois de la pensée et de la pensée même : c'est la pensée suspendue à un néant de pensée et d'être. Et, comme nous avons vu que le libre arbitre ou la contingence psychologique se ramène, sur un point, à un commencement premier, absolu en son genre et dans son domaine, le libre arbitre est, pour un système phénoméniste, un renversement de toutes les lois des phénomènes et de toutes les lois de la pensée.

CHAPITRE IV

LA CONTINGENCE DES LOIS DE LA NATURE

La contingence des lois de la nature selon M. Boutroux. Lois logiques, mathématiques, mécaniques, physiques. — Comment nous arrivons à l'idée de loi. — La *nouveauté* dans les effets échappe-t-elle à la *causalité*. Point de vue de la quantité et point de vue de la qualité. Le nouveau est-il le libre. — III. Le différent est-il le libre. — IV. Le « moi profond » et la durée pure » selon M. Bergson. La durée pure exclut-elle l'intensité.

I

Tandis que M. Renouvier, par un dernier scrupule, tout en abandonnant le principe de la raison suffisante, se cramponnait avec énergie au principe de contradiction, un irrésistible mouvement emportait plus loin les partisans de la contingence. Il en sont venus logiquement à se demander pourquoi la logique même, avec son principe de contradiction, serait applicable à toute la réalité. Avec le savant et profond auteur de la *Contingence des lois de la Nature*, ils opposent au déterminisme la possibilité d'une matière qui ne s'adapterait pas entièrement aux formes ou lois de la logique. Supposez que les choses en elles-mêmes soient des essences contradictoires, non exclusives d'un milieu entre l'affirmation et la négation; la logique, avec ses principes d'identité, de contradiction et du tiers exclu, la logique, ce type de l'intelligibilité parfaite, ne pourra plus s'appliquer aux choses mêmes, leur nature étant

au fond illogique. — D'où on conclut que l'expérience seule nous fait savoir dans quelle mesure la logique est une méthode légitime pour l'interprétation de la nature. Par là, c'est toujours l'inconnaissable que les partisans de la contingence opposent, non plus seulement au déterminisme causal, mais même au déterminisme logique fondé sur le principe de contradiction. Et nous avons vu qu'en effet la pensée peut concevoir ou croire qu'elle conçoit des réalités échappant à ses lois, donc absolument incertaines, indéterminées et indéterminables. Encore ces réalités conservent-elles, dans cette hypothèse, la possibilité d'être conçues d'une pensée bâtarde. Mais en quoi ces réalités seront-elles « contingentes » ? Leur appliquer les catégories logiques de possible et d'impossible, que l'idée de contingence implique, n'est-ce pas, comme nous l'avons montré, contredire l'hypothèse même d'où l'on part, faire usage d'un concept qui ne comporte aucun usage, introduire l'impensable parmi les réalités que nous pensons pour lui faire jouer le rôle de liberté ?

Que nos concepts soient incomplets, c'est ce qui n'est pas douteux ; mais il en résulte simplement que les conclusions logiquement tirées de ces concepts sont elles-mêmes incomplètement vraies et n'épuisent pas le tout de la réalité ; il n'en résulte pas que ce tout, dans la partie qui déborde notre expérience et nos concepts, soit contraire à la logique, ou même au-dessus de la logique. Nous ne connaissons pas *toutes* les propriétés de l'ellipse ; il n'en résulte pas que les propriétés encore inconnues soient supralogiques. L'hypothèse d'une inintelligibilité foncière est donc gratuite ; de ce que notre intelligence n'est pas égale à tout l'intelligible, il n'en résulte pas que l'intelligible qui la déborde soit inintelligible.

Pareillement, on croit trouver de la contingence dans les lois mathématiques pour cette raison qu'elles ne sont pas (comme l'avait soutenu Leibnitz) une simple « pro-

motion particulière des lois logiques », mais qu'elles impliquent, outre l'analyse purement logique du tout en ses parties, une intuition déterminant des rapports entre des éléments simples (tels que points, lignes, surface), une synthèse s'élevant des parties au tout. — Assurément il y a dans les mathématiques autre chose que de pures identités, comme A est A. Il faut, par exemple, que le géomètre admette l'espace avec ses trois dimensions et y construise des figures par synthèse. — Mais alors, dit-on, l'étude concrète des lois de la nature peut seule nous faire savoir, comme pour les lois logiques, dans quelle mesure la matière donnée à notre intelligence se conforme aux lois mathématiques. — Autant dire qu'il pourrait exister, peut-être, des réalités douées de cette propriété que deux d'entre elles, ajoutées à deux autres, feraient cinq au lieu de quatre. Soit ; toutes les hypothèses sont ouvertes à la pensée, qui peut rêver un monde antimathématique comme un monde antilogique. C'est encore l'X inconnaissable, mais transporté dans les phénomènes particuliers. Seulement il en résulte cette conséquence inconséquente qu'il y aurait, par exemple, d'un côté *deux* choses, de l'autre *deux* choses, — première affirmation qui suppose l'application du nombre, — et que cependant le total serait cinq, — seconde affirmation contraire aux lois du nombre. Si on veut admettre cette nouvelle « limite aux lois », devant laquelle M. Renouvier même reculerait avec horreur, on le peut ; mais à quoi servira-t-elle ? A fonder la contingence et la liberté? Nullement ; il n'y a aucune raison pour parler ici de contingence et de liberté plutôt que de hasard, de destin ou, si l'on veut, des volontés arbitraires de Jupiter. S'il me plaît de prétendre que c'est le maître des dieux qui change quatre en cinq, ou fait coïncider les contradictoires, prouverez-vous que Jupiter n'existe pas ? Vous pourrez simplement dire que mon hypothèse, outre qu'elle implique l'existence des contradictoires, est absolument gratuite ; mais l'hypo-

thèse de la contingence ne l'est pas moins. Donner à l'indéterminable le nom de Jupiter ou le nom de liberté, c'est toujours faire une supposition arbitraire.

Si on peut rêver un monde illogique et antimathématique, à plus forte raison peut-on en supposer un où la mécanique serait inapplicable. Plus on se dirige vers les sciences concrètes, plus on est obligé de faire appel à l'expérience pour établir certaines données qui servent comme points de départ. La mécanique abstraite est réductible à des lois mathématiques, mais la mécanique concrète est obligée d'accepter comme un fait, non encore expliqué, le rapport découvert par Newton entre l'attraction, la masse et la distance. D'où l'on insinue de nouveau que « la loi de l'attraction pourrait bien être contingente ». Mais la nécessité où nous sommes de faire sans cesse appel à l'expérience, au lieu de tout déduire des données primitivement posées *par nous*, prouve bien que nos données de fait sont incomplètes, nos sens insuffisants, nos expériences partielles; elle ne prouve pas que l'empire de la logique, des raisons et des causes, cesse toutes les fois que de nouvelles données entrent en ligne de compte dans notre expérience et dans notre science.

Où il y a différence, il y a pluralité; où il y a pluralité, les théorèmes arithmétiques sont applicables. S'il y a de plus changement dans le temps, changement dans l'intensité, les théorèmes dynamiques entrent en scène. S'il y a enfin changement dans l'espace, la géométrie et la mécanique interviennent. Toutes les lois physiques expriment des relations qui nous apparaîtraient comme nécessaires si nous pouvions connaître le nombre, l'intensité, la position, dans le temps et dans l'espace, des objets en question et des autres objets qui sont en rapport avec eux. La contingence est l'apparence que prennent les faits ou même les lois dont nous ne voyons pas la raison dans une loi supérieure. Ainsi, pour prendre un exemple souvent cité, les lois de Kepler pouvaient paraître contin-

gentes avant d'être déduites par Newton de la gravita-
tion. Un partisan de la contingence aurait pu supposer,

antécédents ont les mêmes conséquents. Il ...
une première origine, psychologique, dans la ...

thèse de la contingence ne l'est pas moins. Donner à
l'indéterminable le nom de Jupiter ou le nom de liberté

[illegible]

ure. Ainsi, pour prendre un exemple sou-
ois de Kepler pouvaient paraître contin-

gentes avant d'être déduites par Newton de la gravitation. Un partisan de la contingence aurait pu supposer, comme le fit d'abord Kepler lui-même, des mouvements parfaitement circulaires, au lieu de mouvements elliptiques, des secteurs non proportionnels aux temps, etc. Possibilités illusoires, dues à l'ignorance des raisons. — Mais la gravitation est-elle nécessaire ? — Elle se montrerait telle si nous connaissions la loi plus générale dont elle n'est qu'une conséquence. — Et cette loi ? — De même. — Mais les premières lois ? — Les premières lois, physiquement parlant, sont celles de la mécanique. Étant donnée une pluralité d'objets où se manifestent des changements dans le temps et dans l'espace, cette pluralité est soumise aux lois de la mécanique, qui elles-mêmes sont dérivées des lois arithmétiques et géométriques, qui ne sont qu'une application des principes d'identité et de raison suffisante. Donc, s'il y a pluralité, espace, temps, principe d'identité et principe de raison suffisante, tout ce qui se manifeste dans l'espace et le temps est nécessaire. — Mais le temps même, l'espace, la pluralité des choses ? — Ici, évidemment, nous sommes obligés de nous arrêter. La science ne peut aller au delà de ses données. Si on veut supposer la contingence de l'espace, du temps, du monde et de l'existence, et si on croit comprendre ce qu'on veut dire par là, on le peut : cette fuite dans le noumène est la fuite hors de notre pensée et de ses conditions. Mais, dès qu'on redescend du domaine de la nuit dans celui de la lumière, dès qu'on parle de quoi que ce soit qui se remue dans l'espace et change dans le temps, alors le sceptre de la loi se dresse souverain.

L'idée des lois de la nature n'est que le principe de raison appliqué aux changements de l'expérience. L'affirmation des lois se ramène aux deux suivantes : — 1° Tout phénomène est le conséquent d'un autre ; 2° les mêmes antécédents ont les mêmes conséquents. L'idée de loi a une première origine, psychologique, dans la succession

essentielle aux faits de conscience. Mais elle reste ainsi purement empirique. Le caractère de nécessité est conféré à l'idée de loi par l'axiome logique d'identité, d'où on peut la déduire. Toutefois la nécessité logique reste encore conditionnelle : le principe des lois, une fois la non-influence du temps et de l'espace constatée par l'expérience, prend en effet cette forme : s'il y a des phénomènes semblables, ils auront tels antécédents semblables. Mais pourquoi, *en fait*, attendons-nous des phénomènes semblables ? — C'est, en premier lieu, que la notion de loi naturelle a, comme celle de toute relation, un côté mathématique, puisqu'elle établit un rapport entre *plusieurs* objets dans le *temps* et dans l'*espace ;* elle enveloppe donc des principes mathématiques, qui commencent à lui conférer un caractère de nécessité assertorique. Nous avons vu que les théorèmes arithmétiques et géométriques s'appliquent, avec leur nécessité, à toute multiplicité qui nous est découverte par l'expérience : deux plaisirs et deux plaisirs font quatre plaisirs, comme deux billes et deux billes font quatre billes. Maintenant, en second lieu, comment la similitude *qualitative* nous est-elle donnée et par quoi sommes-nous assurés de la reproduction qualitative des mêmes phénomènes ? — C'est que d'abord le fait qu'une chose existe est une raison logique pour qu'elle continue d'exister. En outre, nous arrivons naturellement à projeter au dehors notre tendance fondamentale à persévérer dans l'être. Ainsi l'idée d'uniformité n'est pas seulement, comme le soutient l'école de Hume, acquise par l'observation objective, mais elle est donnée par le processus de la conscience même. L'expérience objective, vient ensuite confirmer notre attente à la fois logique, mathématique et psychologique de l'uniformité (1).

Par un travail qui, sans doute, n'est que critique et préparatoire, M. Boutroux a examiné, dans son cours de

(1) Voir notre *Psychologie des idées forces*, t. II.

1892-1893 (1), si la détermination scientifique, c'est-à-dire la détermination des choses les unes par les autres, suffit à rendre compte de la réalité ; et il essaie de montrer que, pour qui n'admet que le point de vue de la science proprement dite, il reste de l'indétermination dans les choses. Rien de mieux, si c'est pour ouvrir la voie qui conduit à admettre une détermination des choses non plus par d'autres choses, mais par des idées, par des sentiments, par des volitions, si bien que le mécanisme réciproque serait une forme de la réciprocité entre les intelligences et les volontés.

La pensée que M. Boutroux n'exprime pas, mais que sans doute il développera un jour, est que ce qui, vu du dehors comme donné, paraît être contingence, est, du point de vue interne de l'activité et de la finalité, détermination supérieure, enveloppant les déterminations mécaniques ; il n'y a de hasard dans la nature que pour celui qui ne conçoit pas d'autre détermination que la détermination mécanique. — Mais alors, à quoi bon conserver ce mot de « contingence » qui désigne la possibilité des contraires au sein de l'indétermination ? Ce mot exprime l'opposé de la détermination, quelle qu'elle soit ; il n'exprime pas une détermination supérieure, d'autant moins ambiguë et contingente qu'elle est effectivement plus supérieure. Commettre une lâcheté est plus impossible encore à l'homme de bien en vertu de son amour pour le bien que s'il en était empêché par la force brutale ; pour n'être pas une détermination par violence, sa générosité n'en est pas moins une détermination et n'a rien de contingent.

En somme, ou la contingence est vraiment une détermination par voie psychique, et, rentrant alors dans le déterminisme bien entendu, elle n'est plus contingence ; ou elle est vraiment indétermination, et alors elle n'est pas davantage contingence ; elle est ou X ou zéro.

(1) *L'Idée de loi naturelle*, 1895.

II

Par une dernière ressource de tactique, les partisans de la contingence ont essayé de mettre le principe de causalité universelle en contradiction avec les faits eux-mêmes et avec l'expérience. Le « fait » qu'ils invoquent pour cela, c'est qu'en nous et autour de nous la nouveauté a une place. Or, comment peut-il y avoir du nouveau dans le monde ? — Voilà en effet le grand problème avec lequel, dans ces derniers temps, est venu se confondre le problème de la liberté. Il y a, dans le détail même du monde, quelque chose qui commence, ne fût-ce que la forme nouvelle, l'apparence du commencement. Pourquoi, demande-t-on alors, ne pas admettre un premier commencement absolu, puisqu'il faut toujours admettre un premier commencement relatif? Et, s'il y a vraiment du nouveau, ajoute-t-on, il y a plus dans l'effet que dans la cause, il y a création.

Il importe de bien marquer ce qu'il y a de légitime et ce qu'il y a d'illégitime dans les conclusions qu'on tire de l'apparition du nouveau dans l'expérience. Quand, par abstraction, on élimine tout élément qualitatif pour ne considérer que les éléments quantitatifs, c'est-à-dire les rapports dans l'espace et dans le temps, ou, en un seul mot, les mouvements, il en résulte une loi de parfaite équivalence entre les causes et les effets, ou plutôt — l'idée de cause étant ici hors de mise, — entre les mouvements antécédents et les mouvements conséquents. Il ne reste alors qu'une continuation de mouvements régis par les lois mathématiques. La chaleur que développe le frottement, par exemple, est une continuation des mouvements visibles en mouvements invisibles. Cette chaleur n'est pas plus *nouvelle*, en somme, au point de vue mécanique, que les derniers remous invisibles d'un lac agité ne sont nouveaux par

rapport aux remous visibles : quand les ondes ont une certaine amplitude, nous les voyons, nous; quand leur amplitude devient trop petite, nous ne les voyons plus, nous ; c'est pourtant toujours le même phénomène ondulatoire. La persistance de la force ne signifie que la persistance du mouvement sous diverses formes, la *force* mécanique n'étant que du mouvement algébriquement évalué d'avance. Et il est bien clair que la formule de l'équivalence des mouvements exprime seulement l'aspect quantitatif, temporel et spatial, de l'univers. Ici, ce qu'on appelle abusivement l'*effet* n'est pas seulement *déterminé* par ce qu'on appelle abusivement la cause, mais encore est *contenu* dans la cause comme une conséquence est *contenue* dans les données du théorème : il s'agit simplement d'une diagonale à décrire dans le parallélogramme des mouvements composants. Si donc tout se réduisait dans l'univers à cette mécanique abstraite, il n'y aurait jamais rien de vraiment nouveau dans le monde, sinon des figures géométriques, qui encore ne seraient telles et ne constitueraient des figures nouvelles que pour une pensée capable de se les représenter synthétiquement en les comparant l'une à l'autre, capable aussi d'éprouver en face de ces figures une sensation nouvelle.

Mais le nouveau est chose indéniable pour la conscience et dans la conscience. Or le nouveau suppose une certaine fécondité capable d'un changement régulier, d'une évolution. Il faut donc bien admettre, dans l'être même, un principe quelconque d'apparence nouvelle ou de changement psychique. De fait, nous l'avons vu, à mesure qu'on monte de science en science en commençant par les plus simples et les plus abstraites pour passer aux plus complexes et aux plus concrètes, des éléments nouveaux s'ajoutent, donnés par l'intuition, qui n'étaient pas compris dans nos notions des éléments antérieurs. Dans notre idée d'étendue, on ne trouvera pas celles de masse et de mouvement; dans

notre idée de mouvement, on ne trouvera pas celle de couleur, de son, etc. Il y a donc un enrichissement graduel sous le rapport des qualités, qui se développent pour nous progressivement. Et la qualité elle-même, dans ce qu'elle a de spécifique, est toujours donnée à notre conscience comme quelque chose de nouveau pour elle. L'aveugle à qui l'on rend la vue fait connaissance avec des qualités nouvelles pour lui.

Tels sont les faits. De ces faits, les partisans de la contingence veulent conclure que les qualités, ne pouvant point être déduites comme telles des formules par lesquelles nous exprimons leurs antécédents, sont contingentes. — Mais, répondrons-nous, ce qui est lié synthétiquement à telles ou telles conditions préalables, au lieu d'en être déduit analytiquement, n'est pas pour cela sans lien. En mêlant du bleu et du jaune, nous nous donnons la sensation du vert, que nous n'aurions pu déduire de nos sensations antérieures ; en résulte-t-il que cette sensation soit contingente et que le même mélange pût nous donner tout aussi bien une autre c uleur ? Vous n'avez pas le droit de confondre, comme vous le faites, le point de vue mécanique de la *quantité* et le point de vue psychique de la *qualité*, — que nous venons de distinguer avec soin. De ce que les mouvements qui se produisent dans notre organisme engendrent tantôt des sensations de lumière, tantôt des sensations de chaleur, etc., il n'en résulte pas qu'il y ait là contingence et libre création, ni dans l'ordre mécanique, ni même dans l'ordre psychique; car il faudrait connaître en entier les éléments primitifs et toutes les conditions de la sensibilité, pour affirmer qu'il y a dans telle ou telle sensation ou, plus généralement, dans tel ou tel état de conscience, quelque chose qui ne dérive pas des états de conscience plus élémentaires selon une loi constante. Le nouveau peut et doit être lié à l'ancien par un rapport qui exclue la possibilité du contraire. Nous ne saurions donc admettre que la variété des effets implique l'am-

biguïté des causes, c'est-à-dire la contingence. La cause, dit M. Boutroux, ne contiendra jamais « ce en quoi l'effet se distingue d'elle. Si l'effet est de tout point identique à la cause, il ne fait qu'un avec elle et n'est pas un effet véritable. » Si au contraire il se distingue de la cause, au moins par la qualité, il faut « reconnaître que l'effet peut être disproportionné à l'égard de la cause », il faut « admettre que nulle part, dans le monde concret et réel, le principe de causalité ne s'applique rigoureusement (1). » Jules Lequier avait déjà essayé de réduire le déterminisme à l'immobilité en disant : « Tout ce qui est possible est, tout ce qui est doit être : une rigoureuse égalité subsiste entre les effets et les causes, sinon ou quelque cause serait sans effet, ou quelque effet serait sans cause (2). »

Cet argument, qui rappelle ceux des Eléates, confond l'équation de l'effet à la cause avec l'équation des mêmes effets aux mêmes causes. L'identité ou uniformité des relations n'implique pas l'identité des termes de chaque relation. Si $\frac{1}{2}$ égale $\frac{4}{8}$ et si $\frac{4}{8}$ égale $\frac{5}{10}$, j'en conclus que $\frac{1}{2}$ égale $\frac{5}{10}$, ce qui n'implique nullement que $1 = 2$, que $4 = 8$. Si une certaine quantité d'hydrogène et une autre d'oxygène ont produit de l'eau dans telles conditions, j'affirme que, dans les mêmes conditions, les mêmes antécédents auront les mêmes conséquents ; il n'en résulte pas que l'oxygène soit identique à l'hydrogène ou à l'eau. Le changement est sans doute un fait certain ; mais il l'est pour tout le monde, et il est inexplicable pour tout le monde ; chacun a le droit de le prendre pour réel et donné. Le seul point en litige, c'est de savoir si les *mêmes* changements se produisent dans les *mêmes* conditions, selon les mêmes rapports, selon les mêmes lois. Or le changement des

(1) M. Boutroux, *De la Contingence dans les lois de la nature*, 29, 38.

(2) M. Renouvier a répété souvent le même argument, qu'on retrouve aussi chez M. Liard, *la Science positive et la Métaphysique*.

conséquences dans l'identité des principes est une contradiction pour la pensée. Ce n'est donc pas réfuter le déterminisme et la proportionnalité des effets aux causes que d'invoquer le changement, la nouveauté, le progrès même, car le déterminisme implique, non l'identité de l'effet et de la cause, mais seulement un lien dans la nouveauté même, l'identité de la loi selon laquelle se fait le changement. Une « rigoureuse égalité » ne subsiste pas « entre les effets et les causes », sans quoi il n'y aurait point d'effets ; mais une rigoureuse égalité subsiste logiquement entre les effets des mêmes causes, sans quoi ou quelque conséquence serait sans principe ou la diversité des conséquences contredirait l'identité des principes.

Nous ne saurions donc admettre la conclusion de M. Boutroux : selon lui, on ne peut croire que « tous les possibles soient au fond *éternellement actuels* ». Non sans doute, mais la *simultanéité* et l'éternité ne sont pas indispensables à la *nécessité ;* il n'est pas indispensable que tous les possibles soient simultanément et éternellement actuels ; le déterminisme porte sur la *série* des choses et sur la manière dont elles se suivent dans le temps, non sur ce qu'elles sont ou seraient dans l'insondable éternité. — « La variabilité, dit encore M. Boutroux, se retrouve jusque dans les profondeurs les plus reculées de la nature humaine (1) ». Sans doute ; mais la question est toujours de savoir si la variabilité s'y produit sans loi, ou si elle se produit selon des lois déterminées. Or qui dit déterminisme ne dit pas pour cela immobilité, puisque le déterminisme est, par définition, la loi du *changement*, la loi des antécédents et des conséquents ; et ce sont les *changements* mêmes qui constituent l'objet de la connaissance scientifique, qui suscitent le problème des causes. Le principe de causalité pose que B, fût-il nouveau jusqu'à être unique

(1) *De la Contingence des lois de la nature*, pp. 138, 142.

en son genre (et non le même qu'autrefois), est déterminé nécessairement à se produire par sa liaison nécessaire avec A. C'est donc directement dans chaque phénomène, et singulièrement, que s'inscrit la loi de causalité, non dans l'identité d'un phénomène avec un autre ou avec lui-même. D'où il suit que poser des êtres entièrement singuliers, individuels (s'il en existe), ce n'est pas pour cela supprimer la nécessité des causes; tout au contraire : c'est d'abord le singulier qui a besoin d'une cause et d'un grand nombre de causes; le pluriel ne vient qu'ensuite. Dès lors, loin d'être l'inconditionné, le nouveau est au contraire ce qu'il y a de plus conditionné, ce qui réclame le plus de causes. Le nouveau, en effet, est produit par un ensemble de conditions qui, auparavant, n'avaient pas été combinées de la même manière. Cet ensemble de conditions peut être unique, original, si caractéristique même qu'il ne se reproduise jamais et, conséquemment, ne reproduise jamais le même effet; qu'importe? c'est une preuve de plus en faveur de la causalité. Le réseau causal est alors tellement indissoluble que, s'il y manque la moindre maille, le résultat n'est plus le même ; tant ce résultat, en son originalité profonde, est lié à l'originalité non moins profonde du *complexus* de raisons qui, une fois seulement, s'est rencontré pour le produire. Il ne naîtra plus d'Homère; tout autre poète analogue ne sera qu'analogue, l'âge héroïque de la Grèce ne reviendra plus sur la terre; s'il se passe quelque chose de semblable dans une autre planète, au sein d'un autre système stellaire, dans la nébuleuse d'Orion par exemple, ce ne sera plus le même soleil, ni la même terre, ni la même Grèce, ni le même Homère. En conclurez-vous que l'apparition d'Homère ait été sans loi et sans cause adéquate? Si on peut dire en un sens, avec Lucrèce : *eadem sunt omnia semper*, on peut aussi bien dire en un autre sens, avec Héraclite : tout est nouveau, car « tout passe », ni les choses ni les hommes ne se baignent

deux fois dans le même fleuve. Le même baiser de l'amant à l'amante ne sera jamais accompagné du même état d'âme. Qu'en faut-il conclure, sinon qu'il y a de l'identique et du changeant dans l'ensemble des choses, que l'identique a sa raison dans quelque identité des conditions, que le changeant a sa raison dans quelque changement des conditions, mais que tout a sa raison, ce qui passe comme ce qui reste, l'acte de volonté ou le sentiment d'amour qui ne reviendra plus comme le jour qui reviendra demain, l'indéfinissable et mobile individualité comme le cristal qui reprend sans cesse les mêmes formes définies. Dans un kaléidoscope extrêmement compliqué, vous ne verrez jamais reparaître le même dessin, et cependant chaque dessin en est-il moins géométriquement déterminé ? Jusque dans le domaine des « choses brutes », ce qui paraît ne pas changer change, et il y a toujours du « nouveau ». Le cristal même n'est pétrifié qu'en apparence et cache en lui des ouragans intestins. Le rocher immobile sur le bord de la mer n'est pas le même après une heure qu'auparavant : il a tourné avec la terre, il s'est échauffé et refroidi, il s'est désagrégé d'une façon pour nous imperceptible. Y a-t-il là, cependant, liberté et contingence ? Non. Et c'est de même une erreur que de se représenter la vie psychique comme soustraite dans son fond à la causalité par son caractère de nouveauté perpétuelle : la nouveauté, y fût-elle aussi grande qu'on l'imagine, ne serait pas pour cela liberté. La variété des effets suppose la complexité, non l'ambiguïté des causes.

On a représenté « l'invention » comme quelque chose de primordial, de supérieur au déterminisme et à la contingence. Mais l'invention n'a lieu que par la combinaison de données préalables, et la nouveauté, ici encore, n'est pas création contingente, mais détermination extrêmement complexe. Les phénomènes de l'imitation et de l'invention, dont M. Tarde fait la base de la science sociale, ne sont que des phénomènes dérivés

de la causalité, des formes diverses de la causalité.

En somme, le déterminisme, fondé sur le connaissable, est seul conforme tout ensemble et aux faits et aux deux lois essentielles de la pensée : identité et raison suffisante ; la contingence, fondée sur l'inconnaissable, leur est contraire. C'est à ceux qui font l'hypothèse de la contingence qu'incombe la preuve, et la contingence échappe précisément par nature à toute preuve. Il faut donc s'en tenir aux principes d'identité et de raison suffisante. Comme l'identité, la raison suffisante est d'abord une forme irrésistible de la pensée, soit à priori, soit à posteriori ; elle est de plus le postulat nécessaire de toute science et de toute pratique ; enfin elle est toujours vérifiée et jamais contredite par l'expérience bien interprétée ; d'où il suit que nous avons toutes les raisons d'admettre des raisons aux choses et aucune raison de ne pas admettre des raisons. Demander davantage, c'est demander trop. Rien de plus vide que les raisonnements sur le possible et l'impossible, c'est-à-dire sur le contingent. Si le soleil venait à tomber pendant que j'écris ? Si Aldébaran venait à s'éteindre ? Est-il même bien sûr que je mourrai ? Puisqu'il peut y avoir des « commencements absolus », il n'est pas impossible que mon existence se mette à recommencer absolument ; puisqu'il y a un résidu « contingent » sous le déterminisme de la nature, je réussirai peut-être à tirer de cette arrière-fonds inconnaissable mon immortalité en chair et en os. Dans la voie des possibilités en l'air, la folle du logis peut voleter où elle voudra ; pendant ce temps, la science cultive son jardin.

III

Après avoir dit : le variable et le nouveau, c'est le libre, il restait à dire, plus abstraitement encore : le différent, c'est le libre.

Le germe de cette théorie se trouve déjà dans Hume. L'effet, a-t-il dit, est différent de la cause : or, pour qu'il en soit différent, il faut bien qu'il soit incomplètement déterminé par elle. La détermination ne porte donc pas sur tout l'objet appelé effet; il doit y avoir en celui-ci coexistence de l'indétermination et de la détermination, comme du différent et du ressemblant.

Hume joue ici sur le sens du mot déterminé, qui peut signifier ou une production *ex nihilo*, ou simplement la production d'un changement dans une chose déjà existante et subissant déjà l'action d'autres causes. Un phénomène n'est jamais « complètement déterminé » par une seule cause, sans doute, mais il l'est par un ensemble de causes et même, en remontant toujours plus haut, par l'universalité des causes ; il n'en est que plus déterminé. C'est donc encore un sophisme que de voir l'indétermination dans un être au delà des limites où s'épuise l'action d'une cause particulière sur cet être. La bille que lance le doigt de l'enfant n'est pas tout entière déterminée par l'enfant; son mouvement même n'est pas tout entier déterminé par le doigt; en résulte-t-il que la bille ait dans son sein indétermination? Non, elle contient simplement d'autres déterminations que celles qui sont explicables par le doigt de l'enfant.

On n'en a pas moins édifié une métaphysique sur le paralogisme de Hume. — Tout phénomène a deux faces, du causal et de l'absolu. Du côté par où il ressemble à d'autres, il est causé et causant : il est « libre ». Conclusion finale : la causalité ne régit que l'identique : le différent, n'étant ni causé ni causant, est « absolu » (1). — Par malheur, c'est là précisément la mort du système. Si, en effet, le même cause seul le même, c'est alors qu'on ne pourra plus distinguer l'effet de la cause; car cette distinction supposerait quelque différence entre les deux. Dans cette théorie, ce qui cause ne cause rien

(1) M. Gourd, *le Phénomène*, p. 212.

de différent de ce qui existait déjà, ou, plus simplement, il n'existe ni effet ni cause. — « Il y a du différent et du nouveau ; donc, dites-vous, ce nouveau n'a pas de cause. » — A quoi je réponds : — S'il n'y avait pas de nouveau, c'est alors qu'il n'y aurait pas besoin de cause. En d'autres termes, vous faites commencer l'indétermination là où un effet *diffère* de sa cause, c'est-à-dire au point même où la cause s'exerce en déterminant un effet distinct d'elle. En outre c'est abusivement que vous donnez le nom de « liberté » à la qualité différentielle des choses, à ce qui fait, par exemple, que tel rayon de soleil est bleu, tandis que tel autre est rouge. A qui ferez-vous admettre que tout ce qui est *différent* soit du même coup absolu et libre ? Il est certain que nous ne pouvons pas nous rendre compte, nous, de l'élément différentiel des choses, pas plus que de leur existence même; mais il n'y a pas là le moindre prétexte à contingence ou à liberté. D'ailleurs, ne pouvant, selon vous, ni être « produit par rien » ni « rien produire lui-même », le « libre » ainsi entendu serait l'absolue stérilité.

Si le nouveau était le libre, une peine nouvelle serait une peine libre, un plaisir nouveau serait un plaisir libre, l'écrasement de notre volonté par quelque nouvelle fatalité serait une fatalité libre. Cette conséquence dernière de la doctrine, qui en est, selon nous, la réduction à l'absurde, a été cependant acceptée. On a identifié le plaisir avec l'élément différentiel dans la vie affective, et on a dit que le plaisir était, par cela même, indétermination, liberté : — « Le plaisir, qui se traduit par mon vouloir, pouvait être ou ne pas être, il n'a pas de cause adéquate ; partiellement il vient de rien. » — S'il en est ainsi, nous réclamons le même privilège pour la douleur. Elle aussi, ce semble, est un élément différentiel et original dans la vie affective : rien ne diffère moins du plaisir de boire que la torture de la soif ; la douleur est donc, elle aussi, « indéterminée » ; en tant que diffé-

rente du plaisir précédent, elle vient partiellement de rien : c'est donc librement que je souffre.

Si nous avons parlé de ce système subtil, c'est qu'il a eu le mérite de mettre en relief le fondement secret de toutes les théories de la contingence : s'appuyer sur ce que l'effet *diffère* de la cause pour soutenir qu'il est *contingent;* s'appuyer sur ce qui rend nécessaire la présence d'une cause, à savoir le *changement*, pour soutenir l'absence de cause !

L'existence des phénomènes et de leurs différences est une énigme commune à tous les systèmes ; l'œuvre de la science consiste à expliquer le plus de différences et le plus de ressemblances possibles ; aucun système ne peut se prévaloir de l'insuffisance des raisons à nous connues pour supposer que les raisons cessent là où nous ne les voyons plus, et que l'indétermination commence là où un effet *diffère* de sa cause, c'est-à-dire au point même où s'exerce la causalité en produisant un effet distinct de la cause.

IV

La tendance des doctrines que nous examinons, c'est d'étendre à tout la liberté et la contingence, si bien que la liberté finit par s'identifier avec le « phénomène » lui-même, avec le devenir. Le mysticisme du début se fond en une sorte de naturalisme vague, et c'est la vie inférieure, l'écoulement spontané des phénomènes internes, qui nous est présenté comme liberté.

Les plus raffinées des nouvelles théories, issues de Kant et de Schopenhauer, sont un retour aux mystères de l'Inde ou de la Judée. Pour expliquer l'origine et la nature illusoire de la science, y compris la science psychologique, on nous transporte de nouveau dans un Éden d'innocence absolue, qui n'est que la vie spontanée, irréfléchie, se laissant vivre, se laissant couler,

existant en elle-même sans exister pour elle-même, torrent d'états indistincts, hétérogènes, indéfinis et indéfinissables. C'est la vie du rêve ou le rêve de la vie, à moins que ce ne soit la vie sans rêve comme sans pensée.

Les uns aperçoivent là ce qu'ils nomment la « durée pure », la durée entièrement dépouillée de tout ce qui est espace, nombre, homogénéité; et c'est ce devenir, ce flux de différences et de changements, qu'ils élèvent au-dessus de tout le reste. D'autres voient dans ce règne exclusif de la spontanéité la « vie mentale absolue », et ils l'opposent à la réflexion, qui, en produisant la science, produit aussi l' « illusion ».

Poussant jusqu'au bout, dans un très remarquable travail, la doctrine de Lotze et de M. Boutroux, M. Bergson fait de la variabilité une hétérogénéité tellement radicale, que les « états profonds » de la conscience deviennent chacun quelque chose d' « unique en son genre », où une cause ne peut plus reproduire son effet, parce qu'elle ne pourra se reproduire elle-même. Considérés en soi, les états de conscience profonds échappent à la causalité; ils n'ont même aucun rapport avec la quantité, ils sont qualité pure; ils se mêlent de telle manière qu'on ne saurait dire « s'ils sont un ou plusieurs », ni même « les examiner à ce point de vue sans les dénaturer aussitôt ». La durée qu'ils créent ainsi est une durée dont les moments ne constituent pas « une multiplicité numérique ». — On le voit, nous flottons plus que jamais dans l'inconnaissable: toutes les catégories scientifiques perdent ici leur application, y compris celles d'unité et de multiplicité, si simples pourtant et si élémentaires. La durée même, sous prétexte de la dépouiller de l'espace, on la réduit à un je ne sais quoi qui n'a plus du temps que le nom et qui est même par nature innomable. Mais, peut-on demander d'abord, s'il n'y a aucune pluralité dans les états de conscience, comment le présent s'y distingue-t-il du passé et comment offrent-ils de la « durée »? Ne faut-il pas qu'il y ait réellement

multiplicité si aujourd'hui est différent d'hier? Et nos états de conscience, quelque « profonds » qu'ils soient, ne sont-ils par *plusieurs* par la seule raison que nous les discernons d'un de l'autre? Ne sont-ils pas même *extérieurs* et opposés l'un à l'autre, si, il y a un an, j'étais autre qu'aujourd'hui? Alors même que je ne pourrais parler d'*année*, de *jour* ou d'*heure* (ce qui suppose en effet l'espace et la révolution du soleil), si je me souviens d'avoir souffert de la faim au moment où je suis rassasié, n'y aura-t-il pas *ipso facto* pluralité d'états, extériorité mutuelle (dans le temps) de la faim à satisfaire et de la faim satisfaite? La continuité n'empêche pas la multiplicité, elle la suppose au contraire. Il est bien vrai que les nombres sont des artifices pour introduire des divisions dans le continu; mais, à ce point de vue, il n'y a pas plus *deux* étoiles qu'il n'y a *deux* douleurs : les étoiles sont reliées objectivement entre elles comme les douleurs. — C'est le même moi, dit-on, qui croit apercevoir d'abord des états *distincts* et qui, fixant ensuite davantage son attention, « verra ces états se fondre entre eux comme des aiguilles de neige au contact prolongé de la main ». — Certes, la discontinuité de nos états n'est qu'apparente, comme celle de la neige même; mais, pour se fondre et se liquéfier, la neige ne cesse pas d'être sous l'empire des causes; nos états intérieurs, de même, ont beau se fluidifier jusqu'à devenir insaisissables comme l'air qui échappe aux doigts, ils n'en sont pas plus contingents.

M. Bergson, voulant ramener la vie mentale à une qualité pure sans intensité, s'efforce d'identifier l'intensité des faits de conscience avec un simple changement de distribution dans les qualités de représentations simultanées. Nous demanderons d'abord où on prendra l'idée d'intensité, si on ne la puise pas dans la conscience même. Supposons que nos états de conscience soient purement qualitatifs et excluent non seulement l'étendue, mais l'intensité, qu'est-ce qui pourra nous

donner les notions de force plus ou moins intense, d'énergie plus ou moins grande, de degré? L'intensité n'est pas, comme l'étendue, une forme extérieure, applicable aux seuls objets extérieurs, un cadre où nous rangeons les choses dans certains rapports. Elle est un déploiement d'énergie et d'activité que nous connaissons uniquement par le déploiement même de notre énergie, et auquel nous mesurons toutes les autres énergies. Si je trouve un fardeau plus lourd que l'autre et si je dis qu'il y a là une force plus intense, c'est uniquement parce que je déploie moi-même une *puissance* plus intense pour vaincre la *résistance*. Au cas où cette puissance déployée serait illusoire, encore plus illusoire serait l'intensité attribuée au fardeau. Quand je regarde le soleil, je déclare que sa lumière est intense, et, si je la compare à la lumière de la lune, je la juge plus intense; mais, en réalité, il n'y a d'intensité directement aperçue que dans ma sensation de vive lumière et dans la réaction pour ainsi dire défensive qu'elle provoque en moi par sa violence. Je transporte ensuite, par induction, aux causes extérieures l'intensité dont j'ai eu conscience. Il y a eu en moi un sentiment de passivité considérable et de réaction considérable, c'est-à-dire une modification considérable de mon activité propre; donc, finalement, la cause a une *activité* et une activité *intense*, parce que ses effets en moi ont été *intenses*. Si quelque métaphysicien épris de subtilité prétend n'avoir pas le sentiment d'intensité en regardant le soleil, en recevant ou en donnant un coup, il n'y a plus de discussion possible.

On a toujours distingué deux espèces de quantité, l'extensive et l'intensive : elles ont ceci de commun qu'elles comportent le plus et le moins, qu'elles peuvent croître et décroître. Dans le cas des quantités extensives, les plus grandes contiennent les plus petites: un cercle plus grand contient un cercle plus petit. Pour apprécier la quantité extensive, nous allons des parties au tout, des parties d'un cercle à ce cercle même, des

parties d'un nombre à ce nombre, et, après avoir fait l'analyse, nous faisons le synthèse : nous ramassons en une simultanéité les diverses parties dont nous avons eu l'appréhension successive, comme les parties d'une maison. Cette analyse préalable et cette succession de perceptions n'est nullement nécessaire à la conscience immédiate de l'intensité. Un coup violent nous paraît intense sur-le-champ sans que nous ayons besoin d'en analyser les composants et de les étaler l'un à côté de l'autre comme dans l'espace. Cela tient, selon nous, à ce que l'étendue est essentiellement objective et constitue une multiplicité analysée de fait, une division infinie de parties séparées, quoique continues. Là, les éléments sont à part l'un de l'autre. Dans l'intensité, qui est essentiellement interne et subjective, il y a synthèse immédiate, fusion des composants en une résultante qui se manifeste comme unité. Sans doute, pour dire qu'un coup est plus intense qu'un autre, il faut comparer ; mais pour avoir conscience de l'élément intensif qui est inhérent aux états de conscience, faibles ou forts, il n'y a besoin d'aucune comparaison : tout état et tout acte a quelque chose de dynamique qui se saisit immédiatement en soi-même ; seule l'*évaluation* a besoin de *comparaison*, et c'est précisément cette évaluation qui est difficile, parfois impossible. L'évaluation supposerait une résolution en composants, une analyse exhaustive : c'est ce qui n'est pas à notre disposition. Dans l'espace, la séparation des parties est réalisée ; nous n'avons qu'à prendre un morceau et à le superposer à un autre : l'opération est facile. Dans la grandeur intensive, nous sommes en possession d'un tout qui est à prendre ou à laisser, qui est ce qu'il est, non pas absolu sans doute, mais spécifique ; c'est le cercle ramassé en un centre et non plus analysé en rayons et circonférence. De là la difficulté de mesurer. Mais cette difficulté n'empêche pas l'intensité d'être directement saisie et même, *grosso modo*, comparable

à d'autres intensités plus fortes ou plus faibles. Nous ne saurions donc admettre, comme M. Bergson l'a soutenu, que toute grandeur soit extensive et ne puisse se concevoir que comme extensive. Le rapport de contenant à contenu, si on entend par là un contenant spatial et un contenu spatial, ne s'applique pas aux grandeurs intensives ; mais le rapport des parties au tout, des éléments différenciés à l'intégration, est alors parfaitement applicable.

De qualité *pure*, comme de durée *pure*, sans intensité, nous n'en saisissons nulle part ; cette sorte de vie mystique, cet écoulement tout qualitatif que rien ne pourrait mesurer et dont on fait le fond même de notre existence, suppose écarté, au contraire, ce qui est vraiment constitutif de l'existence : l'action plus ou moins intensive, la volonté faisant un effort plus ou moins grand.

Non seulement on dépouille les qualités de toute intensité, mais encore on les rend absolument hétérogènes, si bien qu'elles échappent à toute constance et à toute loi. — On peut, dit-on, supposer qu'un système matériel revienne à son point de départ et que toutes les molécules y retournent à leurs positions premières, tandis que, dans le domaine de la vie, l'idée de remettre les choses en place au bout d'un certain temps implique une espèce d'absurdité, puisque pareil retour en arrière ne s'est jamais effectué chez un être vivant. — Nous répliquerons que le retour à la même position n'est pas moins imaginaire pour les corps inertes que pour les êtres vivants : c'est par une construction abstraite qu'on suppose un tel retour ; et, si cette construction est admissible en mécanique, c'est que les changements extérieurs sont extrêmement lents et, dans de certaines limites, peuvent être négligés. Chez les êtres vivants, au contraire, le changement est aussi rapide que complexe ; c'est un tourbillon qui emporte et change tout. On peut, par pure hypothèse, supposer l'homme redevenu enfant dans le monde ramené

tout entier en arrière ; il y aurait alors retour de la conscience infantile, et le développement de la vie recommencerait de la même manière, dans le même ordre. — Le temps écoulé, dit-on encore, ne constitue ni un gain ni une perte pour un système supposé conservatif, tandis qu'il est un gain pour l'être vivant et conscient. — Mais ce n'est point le temps écoulé qui est un gain, c'est l'accumulation des effets produits dans ce temps par un ensemble de causes seules agissantes ; et il en est de même pour un système matériel : il y a perte pour le rocher rongé par la vague, non sous l'action du *temps*, mais sous l'action de l'eau.

On s'efforce d'identifier la permanence des rapports avec la « répétition intégrale du phénomène ». Pour que les phénomènes obéissent à des lois, dit-on, il faut qu'ils se répètent intégralement ; dire que tout phénomène a sa loi, c'est dire qu'il n'y a pas de phénomène nouveau, mais qu'il n'y a que des répétitions. — C'est ce que nous ne saurions admettre. La loi des lois, c'est que tout phénomène, répété ou nouveau, n'est pas sans condition, sans raison, et ne peut se produire tout seul ; nous l'avons vu, fût-il « unique en son genre », il est lié à d'autres phénomènes dont le concours, unique lui-même par sa complexité, l'a déterminé. Nous n'avons donc pas besoin d'une répétition *intégrale* du phénomène, qui est chimérique, mais seulement d'une répétition partielle, portant sur certains rapports qui se reproduisent. Il est inutile que ce soit intégralement le même hydrogène soumis à la pression d'un même instrument qui vérifie la loi de Mariotte. Rien ne se reproduit intégralement, pas plus dans le monde physique que dans le monde moral, à moins qu'on ne fasse abstraction des termes réels pour considérer seulement les rapports. Tout n'en est pas moins déterminé à être tel qu'il est, banal ou original, le premier venu qui passe dans la rue ou un Pascal, un Newton, un Bonaparte. L'individualité est assurément, pour notre science, une énigme : *individuum ineffabile ;* mais faut-il

en conclure que cette « inconnue » soit inconnaissable en elle-même ? L'individualité est le résultat d'un nombre de conditions qui dépasse tous nos calculs, mais, quelque innombrable que soit un ensemble de conditions, il n'échappe pas pour cela à la loi de causalité, qui est la loi du connaissable. Si cet ensemble de conditions est « original » au point de ne se reproduire jamais, il n'en est alors que plus causé et déterminé ; d'autant plus causé qu'il a fallu un nombre plus incalculable de causes, d'autant plus déterminé que tout s'est mis à l'œuvre pour le déterminer.

Il y a en nous, conclut M. Bergson, deux moi différents, dont l'un n'est que la projection spatiale de l'autre, et aussi sa projection sociale. Pour atteindre le vrai moi individuel, il faut saisir nos états internes « comme des êtres vivants sans cesse en voie de formation », comme des états réfractaires à la mesure. La plupart du temps, nous vivons extérieurement à nous-mêmes, nous n'apercevons de notre moi que son fantôme décoloré, ombre que la pure durée projette dans l'espace homogène : « Agir librement, c'est reprendre connaissance de soi, c'est se replacer dans la pure durée ; » nous sommes libres « toutes les fois que nous voulons rentrer en nous-mêmes. » Le moi profond, le « vrai moi est donc celui dont les états à la fois indistincts et instables ne sauraient se dissocier sans changer de nature, se fixer ou s'exprimer sans tomber dans le domaine commun ; la vie intérieure se forme de phases successives dont chacune est seule de son espèce ; c'est une hétérogénéité où on n'introduit l'homogène que par artifice. — Dès lors, observerons-nous, ce prétendu « moi profond », c'est précisément la partie spontanée, irréfléchie de notre être, qui vit sans dire *moi*. Quant à la liberté qu'on lui attribue, aucun moraliste, croyons-nous, n'en sera satisfait. Elle n'est plus une détermination réfléchie prise dans un moment critique : « Le processus de notre activité libre se continue en quelque

sorte à notre insu, à tous les moments de la durée, dans les profondeurs obscures de la conscience; » aussi l'étude, même approfondie, « d'une action libre donnée ne tranchera pas le problème de la liberté; c'est la série tout entière de nos états de conscience hétérogènes qu'il faut considérer. » La liberté devient ainsi l'instable, l'indistinct, l'indéfinissable et l'indéterminable; c'est le flux de la vie en perpétuelle vicissitude, la « génération » d'Héraclite; c'est, si l'on préfère, le *nirvâna* de la durée pure, où nous ne sommes libres que parce nous ne savons plus ce que nous sommes. M. Bergson nous apprend d'ailleurs lui-même que le « rêve » nous replace dans des conditions qui nous permettent, non plus de mesurer la durée, mais de la sentir: « De quantité, la durée revient à l'état de qualité. » Faut-il donc dire que le rêve nous rend la conscience de notre vrai moi, de notre durée pure et, avec elle, la liberté ? M. Bergson ajoute que « l'animal ne se représente probablement pas comme nous, en outre de ses sensations, un monde extérieur bien distinct de lui qui soit la propriété commune de tous les êtres conscients ; l'animal n'a pas ce « second moi », ce moi « de surface », dont « l'existence a des moments distincts », « dont les états se détachent les uns des autres et s'expriment sans peine par des mots ». — Je le veux bien; mais l'animal est-il pour cela plus libre que l'homme raisonnable et raisonnant ? Placer la liberté dans l'inconnaissable, là où la raison, la réflexion et la science n'ont plus de prise, c'est, au fond, la détruire.

A la suite du mysticisme et du naturalisme qu'il recouvre, nous allons voir poindre, par une évolution nécessaire, le scepticisme et le nihilisme. La science va sombrer dans cette recherche d'une existence « profonde », absolue même et dégagée de relations, où le phénomène actuel deviendra précisément le seul noumène dont nous puissions affirmer l'existence.

CHAPITRE V

LA VALEUR DE LA SCIENCE

I. Est-il vrai que la science soit toute subjective et symbolique. Principes généraux et principes propres des sciences. Kant et la subjectivité de la connaissance. — II. Est-il vrai que la réflexion, sans laquelle il n'y aurait pas de science, soit nécessairement illusoire et que toute position d'un objet par la pensée renferme une illusion. — III. Conclusion. Déviation du mouvement philosophique contemporain. Déterminisme statique et déterminisme dynamique. Les déterminations supérieures ne constituent pas des indéterminations.

I

Dans le système de la contingence, la science redevient toute subjective. Elle n'est qu'un ensemble de symboles, ou même un langage imaginé par l'esprit humain; la réalité que ce langage traduit demeure inconnaissable. Cette réalité, on nous la représente cependant comme une sorte d'activité confuse, toute d'expérience, toute de faits individuels. Ce qui constitue alors l'unique vérité de la science, c'est que les faits veulent bien se laisser prendre à nos définitions et à nos formules ; mais cette vérification n'est qu'un nouveau fait que nous constatons et dont nous profitons ; voilà tout. La science, au fond, est une construction d'abord arbitraire et un subterfuge de méthode par lequel on réussit à agir sur la réalité. L'esprit, c'est je ne sais quel pouvoir indéterminé, qui cependant aurait besoin de déterminer la nature, et avec qui la nature

joue à cache-cache; c'est toujours elle qui gagne la partie, parce que derrière toutes les lois que l'esprit lui pose, elle a un fond d'indétermination où elle est inaccessible.

On peut répondre que les principes généraux de chaque science n'ont rien d'« arbitraire », puisqu'ils expriment les lois universelles de notre pensée et des choses pensables. Quant à leurs principes propres, espace, temps, matière, etc., ils n'ont rien d'arbitraire non plus, puisqu'ils sont donnés nécessairement en vertu de notre constitution et de la constitution des choses, qui agissent et réagissent l'une sur l'autre. Et, si la méthode scientifique contient certains subterfuges et certains symboles de langage abstrait, ces subterfuges n'ont que la valeur d'échafaudages provisoires: peu à peu l'artificiel disparaît et la nature se montre.

Dans les discussions récentes sur le caractère en quelque sorte non scientifique de la science expérimentale, on raisonne comme si toute certitude rationnelle était uniquement fondée sur le principe d'identité, comme si tout ce qui n'est pas identique ou réductible à une non-contradiction était contingent, en dehors de la logique et de la raison. M. Milhaud, par exemple, dans sa remarquable thèse sur la certitude logique, fait fi de la causalité. La chose est acceptable si on entend par causalité l'action efficace et la force, plus ou moins analogues à la volonté; mais la causalité scientifique, le principe de raison suffisante, selon lequel tout changement doit avoir une raison d'être, de quelque manière qu'on se la figure, peut-on en faire aussi bon marché ? Quand on a démontré que la loi de la conservation de la force, par exemple, présuppose certaines données qui peuvent ne pas se trouver réelles, a-t-on pour cela démontré que quelque changement puisse, dans le monde, se produire sans une raison quelconque et sans un changement antérieur? Qu'importe que le déterminisme ne soit pas de nature purement mécanique

et que, sous sa forme exclusivement mécanique, il présuppose autre chose? Ce qui est essentiel à la pensée, c'est le déterminisme des raisons, c'est l'admission de raisons pour toutes choses, c'est la négation de toute vraie contingence. Entre l'*identité*, principe purement formel, et la réalité empirique, intervient ce principe essentiel à la pensée qu'on nomme la raison suffisante, c'est-à-dire l'universelle explicabilité des phénomènes, abstraction faite de l'insaisissable noumène. Entre l'identique stérile et l'arbitraire, il y a un intermédiaire : le rationnel, le déterminé. Ce n'est pas *directement* la persistance de la force qui s'oppose à l'indéterminisme de la volonté ; c'est la persistance et l'universalité des raisons pour tout changement. Si quelque phénomène nouveau se produit, c'est qu'un autre phénomène nouveau l'a déterminé; tout changement a sa raison dans quelque autre changement ; sinon, toutes les conditions demeurant les mêmes, le résultat de ces conditions se mettrait miraculeusement à changer et, *pro tanto*, n'aurait plus de condition ni de raison. Le jour où la science renoncera à ce principe que les mêmes conditions déterminent les mêmes résultats et que des changements de données changent le résultat, elle aura vécu. Aussi le mouvement indéterministe qui se produit chez certains philosophes est-il le renversement du principe même de la science.

Les mots de connaissance, de science, de conscience même, offrent des ambiguïtés qui expliquent toutes les discussions dont ils sont l'origine. La connaissance est essentiellement une possession de la réalité telle qu'elle est par une conscience ; elle est la présence de la réalité à la conscience sans rien qui l'altère en venant s'interposer. Elle est, peut-on dire encore, identité du sujet et de l'objet; mais cette définition suppose une sorte de division en sujet et objet qui n'est ni primitive ni essentielle. Pourvu que quelque chose de réel soit appréhendé tel qu'il est par une conscience, pourvu que

ce réel soit ainsi transparent et diaphane, se sentant lui-même et étant comme il se sent, il y a connaissance immédiate et spontanée du réel. En ce sens, la conscience est une connaissance, une union adéquate de ce qui, une fois distingué et séparé par la réflexion, sera sujet et objet. On peut même dire que la conscience spontanée est science, en tant qu'elle saisit le certain par excellence, une réalité à laquelle on ne peut opposer je ne sais quoi de plus réel dont elle ne serait que l'image. Quelque chose est et se sent, et il n'y a pas distinction entre son « être » et son « sentir » : c'est là une science réduite à un point, mais à un point vivant, absolument sûr, qui rachète son infiniment petit par sa certitude suprême. Quant à la connaissance des rapports et raisons, qui est la science développée, elle n'existe qu'en germe dans la conscience primitive.

La valeur de la science implique deux conditions : la réalité des rapports qu'elle établit, la réalité des termes entre lesquels elle les établit. Les sciences physiques peuvent, à la rigueur, se contenter des rapports, sans se préoccuper de la nature des termes, puisque ceux-ci, par hypothèse, nous sont extérieurs et, conséquemment, ne peuvent être saisis par nous en eux-mêmes. Leur rapport à nous et leur rapport entre eux suffisent à la science, pourvu que ces rapports soient eux-mêmes vrais et certains. Je conçois mes sensations actuelles et un monde de sensations *possibles* comme signes d'objets réels, sur lesquels je puis agir et d'où je puis recevoir des impressions ; il y aura vérité scientifique s'il y a *ressemblance* entre les rapports de mes sensations et ceux des objets dont je les considère comme signes. La ressemblance de l'idée à l'objet réel, telle est la définition ordinaire de la vérité dans la connaissance ; mais on peut demander avec Berkeley (1) comment une *réalité* telle qu'on l'imagine peut ressembler à une *idée* ou à un

(1) Et aussi avec M. W. James.

sentiment; il faut pour cela que la réalité même consiste métaphysiquement dans quelque chose d'analogue à nos états de conscience, à nos sensations. Scientifiquement, la réalité n'est pour nous qu'une série de choses inconnues dans des rapports connus entre elles et avec nous, et la vérité est une identité de rapports. En outre, ces rapports ne sont pas seulement ceux de sensations passives; ils sont encore et surtout ceux de mouvements et d'actions.

Quant aux sciences psychologiques, elles doivent saisir non plus seulement des rapports, mais des termes réels, qui sont les états de conscience.

Pour arriver à une théorie satisfaisante de la science, il faut d'abord soumettre à l'analyse la caractéristique de la connaissance et de la réalité tout ensemble, la relation, qui rend les choses pensables et accessibles à l'expérience : penser, c'est envelopper dans des relations. Kant et Hegel l'ont bien compris, mais tous deux, en partant de principes communs, arrivent à des conclusions différentes. Tous deux admettent que les relations sont œuvre de pensée; pour Kant, œuvre de notre pensée subjective; pour Hegel, œuvre de la pensée universelle. De là, selon Kant, possibilité d'un inconnaissable transcendant qui condamne toute science à une entière relativité ; selon Hegel, au contraire, négation de l'inconnaissable et adéquation de la pensée à la réalité, conséquemment possibilité de la science absolue.

L'entière subjectivité des relations et de la science, admise par Kant, est une pure hypothèse fondée sur une généralisation abusive. Est-ce nous qui mettons dans les choses les relations? Nous les en abstrayons, au contraire, car elles n'y existent pas en tant que relations conçues, mais en tant que faits de solidarité et d'action mutuelle. Nous mettons bien dans les choses *certaines* relations *particulières*, celles qui résultent de ce que ces choses sont en commerce avec nos sens et avec nos

moyens de connaissance. Sous ce rapport, les choses sont relatives à nous, oui ; mais cette relation même dérive de la nature des choses, dont notre pensée fait partie : elle n'est qu'une des actions *réelles* qui existent dans l'univers, et elle est un moyen pour nous de pénétrer dans des rapports de plus en plus intimes aux choses. Nous ne sommes pas trompés, en définitive, par la relation des choses avec nous ; nous sommes instruits, au contraire : nous ne sommes pas dans la pure apparence, nous entrons déjà dans la réalité. Il y a des raisons, et des raisons objectives, pour que nous sentions et pensions les choses de telle manière. Nos illusions mêmes ont leur fond de vérité ; elles expriment encore des relations réelles, mais très particulières et très complexes. Eliminez de plus en plus la particularité, rapprochez-vous de l'universel, vous pénétrez alors de plus en plus avant dans l'objectif, mais vous y étiez déjà, vous y êtes toujours, vous ne pouvez pas ne pas y être ; vous ne pouvez pas sortir de l'univers ni en fabriquer un spécial et personnel à votre seul usage. Aussi la science, comme l'humanité même, croit d'instinct que les relations ou lois découvertes par elle sont fondées *in re*, non pas seulement *in intellectu ;* qu'elles expriment une partie de ce qui est, quoique non le tout, et que, si elles l'expriment en termes nécessairement relatifs à nos moyens de connaître, cette relativité même est une des relations vraies qui composent l'universelle vérité. Nous *devons* voir le bâton courbé dans l'eau, et son image est en effet courbée, et cette illusion est plus vraie que la nuit de l'aveugle. Loin d'être un simple résultat de notre constitution subjective, la relation est donc objective ; le rapport même de la réalité totale à cette réalité partielle que saisit notre intelligence et que nous nommons *phénomène* est objectif : c'est en vertu de lois indépendantes de nous, dépendantes du tout, que nous saisissons le tout sous notre angle de vision particulier avec telles apparences et sous la forme de tels et tels

phénomènes. La science est objective dans un sens assez large pour envelopper le subjectif même en elle; la science est la réelle et actuelle connaissance d'un monde réel.

On demande ce que serait une loi, une relation non connue, de quelle existence elle peut être douée, et de quelle action; elle n'est, dit-on, qu'un jugement, un fait de conscience, qui ne peut exister ni agir en dehors de la conscience. — Il est clair que la formule abstraite de la loi est un jugement et n'a pas d'action : la loi même, comme telle, n'est pas ce qui agit; mais il y a des causes qui agissent, des phénomènes qui se conditionnent. Il ne faut donc pas exagérer la subjectivité de la connaissance sensible; cette connaissance, dans tout ce qui n'est pas la sensation même avec son *quid proprium* (bleu, rouge, froid, chaud, etc.), est la reproduction plus ou moins complète de la manière dont les choses qui la provoquent sont : 1° avec nous, 2° entre elles. En d'autres termes, si nous ne connaissons pas les choses externes comme elles sont *en soi*, nous ne les connaissons pas non plus seulement en nous-mêmes; nous les connaissons entre elles et nous, puis entre elles-mêmes dans leurs rapports mutuels. Il y a un pont de nous aux choses : ce sont les relations mêmes des choses entre elles, les changements et mouvements. Nous connaissons donc, en définitive, les changements et mouvements des choses. Nous connaissons aussi leur pouvoir de résistance à nous-mêmes, qui leur confère une réalité, une solidité indiscutable, et qui motive une induction toute naturelle de nous à elles, de notre existence en soi à leur existence en soi.

Cette induction est-elle illégitime et la conscience ne peut-elle nous renseigner sur rien en dehors d'elle? Il semble que, pour Kant et pour les illusionnistes contemporains, la manifestation des choses à la conscience doive être nécessairement trompeuse au lieu d'être simplement fragmentaire; il semble que la conscience,

loin de révéler en partie le réel, ait le privilège de révéler l'illusoire. La pensée n'est plus un instrument de connaissance, mais un obstacle à la connaissance de la vérité. On voudrait donc que la pensée s'éliminât entièrement, elle et ses conditions, pour saisir les choses telles qu'elles sont. Mais, une fois éliminée, elle ne pourrait plus rien saisir. La demande est contradictoire. En outre, notre action même, à nous, fait partie de l'univers, dont nous sommes, pour notre part, collaborateurs. L'univers ne serait pas complet sans nous, sans les êtres pensants et sentants ; pourquoi donc veut-on que la conscience soit entièrement éliminée?

Cette suspicion à l'égard de la conscience vient de ce qu'on établit gratuitement une *antithèse* entre elle et des choses prétendues inaccessibles, quoique appartenant à notre univers. Mais notre conscience n'est point dans un monde séparé des objets avec lesquels elle est en rapport : nous sommes une des vagues de l'océan de l'être ; nous agissons et réagissons comme les autres vagues ; et il n'y a pas ici deux océans, dont l'un serait la « représentation » de l'autre, mais un seul, où tout est réel, agissant et mouvant. L'analogie de nous aux autres êtres est légitime, puisqu'ils agissent sur nous, nous sur eux, comme parties d'un même univers où nos idées elles-mêmes sont des forces. C'est donc par un abus dogmatique de l'inconnaissable transcendant qu'on déclare, dans le monde immanent de la science, la réalité complètement altérée par la pensée, comme si la pensée n'était pas la réalité même dans un de ses états, où elle arrive à la conscience de soi et où elle agit d'une manière supérieure. La réalité avec laquelle nous sommes en rapport ne disparaît pas parce qu'elle est vue : elle est simplement réalité vue et vision réelle. En même temps elle est action et réaction, ce qui est encore réel par excellence. La réalité n'est pas, d'un côté, condamnée à n'être réelle qu'à condition de ne pas se voir ; la pensée n'est pas, d'un autre côté,

condamnée à n'être pensée qu'à la condition de ne pas voir le réel et de ne pas agir sur lui ; la réalité s'achève dans la pleine conscience et dans la volonté, au lieu d'y disparaître.

Non seulement, selon les illusionnistes, la conscience ne saisit point le réel hors de soi, pas même en ses relations objectives, mais elle ne le saisit point en elle-même ; ce qui frappe les sciences psychologiques, à leur tour, d'un doute radical : car elles ne peuvent plus appréhender en nous aucun terme réel, ni même aucune relation réelle. Cette doctrine tient à ce que, depuis Kant, on raisonne par analogie des sens extérieurs au prétendu sens intérieur. Mais l'assimilation de la conscience aux sens extérieurs est un des points les plus faibles du kantisme. Pour prouver que nos états de conscience ne nous représentent pas comme nous sommes, Kant invoque uniquement ce fait que nous les plaçons dans le temps ; comme s'il allait de soi que la distinction *consciente* entre le passé, le présent et l'avenir ne peut pas être *réelle*. De plus, au lieu de considérer le temps même pour nous en démontrer « l'idéalité », Kant cherche une échappatoire du côté de l'espace, et il se fonde sur ce que nous nous servons de l'espace pour nous « représenter » le temps. « N'est-il pas vrai, dit-il, que, bien que le temps ne soit point un objet d'intuition extérieure, nous ne pouvons nous le représenter autrement que sous l'image d'une ligne que nous tirons ? N'est-il pas vrai aussi que la détermination de la longueur du temps pour toutes les perceptions intérieures, ou encore la détermination de leur date, est toujours tirée de ce que les choses extérieures nous présentent de changeant ? » Si donc on accorde, conclut Kant, que les phénomènes extérieurs dans l'espace « ne nous font connaître les objets qu'autant que nous sommes intérieurement affectés, il faudra bien admettre aussi, au sujet du sens interne, que nous ne nous saisissons nous-mêmes au

moyen de ce sens que comme nous sommes intérieurement *affectés par nous-mêmes* (?) ». Par quel prodige mon moi en soi, qui n'existe pas pour moi, peut-il affecter le moi existant pour moi, le moi conscient ? En outre, la symbolisation du temps par l'espace ne prouve pas que le temps lui-même soit un symbole. Parce que je suis obligé de regarder à ma montre pour préciser le moment où j'avais faim et celui où j'ai mangé, parce que, pour me représenter le temps et le mesurer, je me figure la suite de ses moments sous forme de ligne, a-t-on le droit de conclure que les rapports de succession entre la faim et le repas soient eux-mêmes tout symboliques? Un animal n'a pas besoin de se représenter le temps en ligne droite, ni de regarder l'heure au soleil, ni de mesurer le temps par l'espace, pour se souvenir qu'il a souffert de la faim non satisfaite, puis joui de la faim satisfaite ; les représentations spatiales sont, sans doute, pour les autres représentations une aide et un accompagnement continuel, mais ce n'est pas une preuve que le temps soit subjectif et que nos successions d'états internes soient de simples signes d'une réalité inconnue, comme les successions de mouvements dans l'espace signifient les changements de choses inconnues *en elles-mêmes*. L'induction de l'espace au temps est inadmissible. Ce qui est dans l'espace n'est plus état de conscience, mais ce qui est dans le temps est état de conscience ; et, nous l'avons vu, les états de conscience sont ce qu'ils apparaissent. Il est impossible d'assimiler nos plaisirs ou nos peines à de simples reflets d'un X inconnaissable, de même que les images des arbres dans l'eau ou dans notre rétine sont les reflets d'objets étrangers. Mon plaisir est, comme plaisir, ce qu'il a conscience d'être au moment où il est, antérieurement à toute réflexion et à toute représentation. Et comme le moment actuel a lui-même une longueur sous le rapport de la durée, la durée est donnée dans et avec la conscience. Nous n'avons pas la moindre raison d'en admettre l'irréalité.

Tout en ayant l'air de douter du problématique inconnaissable, Kant, en réalité, doute du monde connaissable. Dès le début de la *Critique*, dans sa théorie de l'espace, il est idéaliste comme un Hindou. « Nous pouvons bien dire que l'espace contient toutes les choses qui peuvent nous apparaître extérieurement, mais non pas toutes ces choses *en elles-mêmes*, qu'elles soient ou non perçues et quel que soit le sujet qui les perçoive. *Rien* en général de ce qui est perçu dans l'espace *n'est* une chose en soi, et l'espace *n'est pas* une forme des choses considérées en elles-mêmes. » Qu'en peut-il savoir? De quel droit cette négation substituée à l'interrogation ? Peut-être les choses réelles sont-elles étendues, peut-être non ; voilà tout ce qu'on peut dire.

Ce dogmatisme de l'illusion est encore plus frappant et plus paradoxal pour le temps. « Si je pouvais, déclare Kant, avoir l'intuition de moi-même ou d'un autre être indépendamment de cette condition de la sensibilité, ces mêmes déterminations que nous nous représentons actuellement comme des *changements* nous donneraient une connaissance où *ne se trouverait plus* la représentation du temps, et par conséquent aussi du changement. » Ici le théologien mystique montre le bout de l'oreille: il prétend nous ouvrir une perspective sur la vie éternelle. Et la même objection revient toujours : — Qu'en savez-vous? Contentez-vous de dire : le temps et le changement sont peut-être des apparences. Mais combien, ici, la théorie devient étrange ! Quand je crois passer de la joie à la douleur, c'est peut-être une apparence ! Il n'y a peut-être réellement aucun temps, aucune succession, ce qui aboutit à faire coïncider mystérieusement mon plaisir et ma peine, c'est-à-dire les contradictoires, dans ma réalité intemporelle. J'y suis ignorant et savant, bon et mauvais sans distinction de temps ; ma mort coïncide avec ma naissance, le temps même où j'existe avec celui où je n'existais pas. Le passage de ma non-existence à mon existence n'est qu'un

mode de représentation. Kant oublie que l'apparence d'un changement est elle-même un changement, ne fût-elle qu'un changement d'apparences. Il place sur la même ligne les objets extérieurs, où nous ne pouvons saisir que des changements de relations, et notre intérieur sentant ou voulant, où nous saisissons des changements d'état réels.

Si Kant n'a pu véritablement franchir le domaine de la représentation, c'est que, entre la relativité de la pensée (sujet-objet) et l'insaisissable absolu de la chose en soi X, il n'a pas vu le véritable intermédiaire dans la conscience. Le sens intérieur, nous révélant seulement la manière dont « nous sommes affectés par nous-mêmes », ne saisit pas plus selon lui quelque chose de réel en soi que ne le font les sens extérieurs ; le réel nous échappe donc de toutes parts, en nous comme hors de nous, et, chose étrange, au lieu d'être *donné*, c'est le réel qui devient *hypothétique*. L'X, au lieu de rester un X, projette son ombre gigantesque sur tout ce que je crois saisir non seulement hors de moi, mais en moi-même; l'inconnaissable réduit tout le connu, et même tout le conscient, à l'illusion. « Les choses que nous percevons *ne sont pas* en elles-mêmes telles que nous les percevons, et leurs rapports *ne sont pas* non plus réellement ce qu'ils nous apparaissent; si nous faisons abstraction de notre *sujet* ou seulement de la constitution subjective de nos sens en général, *toutes* les *propriétés*, *tous* les *rapports* des objets dans l'espace et dans le temps, l'espace et le temps eux-mêmes *s'évanouissent*. » Voilà déjà Schopenhauer, qui fera tenir le monde entier dans notre crâne. « Non seulement les gouttes de pluie, dit Kant, sont de purs phénomènes, mais même leur forme ronde et jusqu'à l'espace où elles tombent ne sont *rien* en soi. » Passe pour les gouttes de pluie et pour l'espace, passe aussi pour les larmes qui tombent en gouttes de mes yeux, mais ce que je souffre quand je pleure ou crois pleurer, le

désespoir qui succède à ma joie, enfin les rapports de ces états dans le temps, ne sont-ils donc eux-mêmes, et le temps avec eux, que des apparences? Y a-t-il en moi, derrière la douleur qui remplace ma joie, une réalité en soi différente de cette douleur, de cette joie, et dans laquelle il n'y a aucune succession, aucun changement? Poussé à ces extrémités, étendu jusqu'aux données immédiates de la conscience, l'idéalisme touche au scepticisme. Quant à l'inconnaissable, lui qui mériterait si bien tous ces points d'interrogation, lui qui n'est lui-même qu'un grand point d'interrogation, le voilà transformé subrepticement en une réalité devant laquelle tout ce que nous croyons sentir en nous-mêmes n'est plus qu'un songe.

Kant et ses disciples n'ont point donné au phénomène sa vraie valeur et, en outre, ils ont abusivement étendu le domaine phénoménal. Si on entend par phénomène un changement ou devenir, on peut dire que nos états de conscience sont un devenir perpétuel ; mais, si on entend par phénomène une simple *apparence* que prend la réalité et qui la transforme pour un *spectateur* selon telles et telles lois, les prétendus phénomènes de conscience sont précisément, nous l'avons vu, les seules réalités immédiates, où on ne peut opposer l'apparence à la chose en soi. L' « apparence », le vrai « phénomène », φαινόμενον, au sens étymologique. c'est une modification de la réalité intérieure conditionnée par une réalité extérieure et représentant celle-ci en nous comme elle nous affecte, non comme elle est. Nos états de conscience sont donc phénomènes par le côté où ils représentent des objets ; mais en eux-mêmes, ils sont réalités et, derrière eux, il n'y a pas à chercher quelque autre réalité dont ils ne seraient encore que les representations. Bref, le caractère représentatif des états de conscience, qui seul peut les frapper d'une plus ou moins grande inexactitude, est une relation ultérieure et dérivée, par laquelle nous les mettons en rapport avec des

réalités autres que leur réalité propre (1). C'est alors qu'ils acquièrent pour l'intelligence un caractère de relativité : il est évident que ce qui est représentatif d'autre chose ne peut avoir, par rapport à cette autre chose, qu'une vérité relative. Mais, en eux-mêmes, ils sont *absolument* ce qu'ils sont, à part de toutes les relations que la pensée peut établir ensuite entre eux et autre chose. Nous parlons seulement au point de vue de la connaissance, non au point de vue des conditions d'existence : sous ce dernier rapport, rien n'est plus conditionné et plus relatif qu'un état de conscience; ce qui n'empêche pas que, une fois toutes ses conditions réunies, il est absolument réel et tel qu'il est senti.

Nous voilà donc en possession et de relations vraies entre les objets, et de termes existants, saisis par l'intuition consciente tantôt sous la forme de la sensation, tantôt sous la forme du sentiment ou de l'appétition. Que notre science, ainsi fondée, soit complète, c'est ce qu'il est sans doute impossible de soutenir ; mais qu'elle soit illusoire, comme le prétendent les néo-sceptiques, c'est ce qui est contredit par la perpétuelle vérification de l'expérience. Si l'astronome se faisait illusion en croyant connaître le soleil, la lune, les étoiles et leurs lois; s'il se faisait illusion en prédisant une éclipse, comment l'éclipse aurait-elle la complaisance de se produire au moment fixé ?

En définitive, la science de la nature s'efforce de traiter l'aspect objectif de la connaissance; la philosophie et les sciences morales complètent la science de la nature en rétablissant le rapport au sujet pensant; mais elles ne doivent pas elles-mêmes traiter l'aspect subjectif en faisant abstraction de son contenu objectif: elles ne doivent pas prétendre s'enfermer au début dans un monde d'idées pour se demander ensuite si ces idées

(1) Voir notre *Psychologie des idées-forces*, *Introduction*.

ont ou n'ont pas des objets. C'est seulement une affaire de degrés dans l'objectivité et dans la réalité; nous devons interpréter et mesurer cette objectivité, mais toute pensée, même fausse, a encore des racines dans le réel. Séparez la pensée de toute réalité et la réalité de toute pensée, vous n'aurez plus, d'un côté, qu'une abstraction, de l'autre, un x qui n'est *pour nous* qu'une abstraction et qui l'est peut-être aussi *en lui-même.* Une fois opéré ce divorce du sujet et de l'objet, vous ne pourrez plus poser ni une pensée définie, ni une réalité définie. On répète sans cesse : « Nous ne connaissons que des idées » ; mais une idée n'est rien qu'en tant qu'elle est l'idée d'un objet. Un objet est donc tout donné dans et avec l'idée. L'idée ne se conçoit pas à l'état d'isolement ; elle contient de l'être plus ou moins fidèlement représenté, mais de l'être. Une hallucination même, nous l'avons vu, implique de la réalité, mal interprétée d'ailleurs, mais nécessaire pour que l'hallucination se produise. Dès lors, la philosophie ne peut commencer par une recherche isolée ni sur la pensée ni sur la réalité; elle doit nécessairement commencer et finir par une recherche sur la pensée et la réalité tout ensemble. Elle ne doit poser en principe ni une pensée seule en face de soi, qui alors ne penserait rien, ni une chose en soi qui ne pourrait être l'objet d'une pensée définie. Elle est une science immanente et progressive de la réalité.

En mettant les relations qui existent de fait entre les choses sous la dépendance de notre pensée, Kant préparait, par ce subjectivisme, l'objectivisme absolu de Hegel. Il n'y avait qu'à remplacer notre pensée par la pensée. De ce que les relations ne peuvent évidemment être *conçues* comme telles et abstraitement que par la conscience, Hegel conclut qu'elles ne peuvent *exister* indépendamment de la conscience, non plus de la nôtre, il est vrai, mais de la conscience universelle. Selon lui, relation *est* pensée, et d'autre part, relation est réalité;

si donc il y a identité entre relation et pensée, il y a identité entre réalité et pensée. Le mouvement et le devenir de l'être sont le mouvement et le devenir d'une pensée. De là dérive non seulement une universelle intelligibilité, mais encore une universelle intellection. Tout ce qui est rationnel est réel, tout ce qui est réel est rationnel ; raison et existence, logique et devenir sont un. Il y a une science absolue, par conséquent, dont la philosophie est la recherche et l'approximation. L'antique preuve platonicienne de l'existence de Dieu comme *verbe* ou intelligence universelle est fondée, elle aussi, sur l'identification de la *relation* avec la pensée même. L'infinie intelligibilité de l'univers, dit-on, résulte de la constitution relationnelle qui lui est immanente ; le monde est une synthèse de relations sans lesquelles il n'y aurait point d'existence intelligible, mais un chaos : voilà la majeure du syllogisme. La mineure, c'est que ce qui fonde ou crée un système de relations, une constitution rationnelle, ne peut être qu'une intelligence. D'où la conclusion : un monde infiniment intelligible doit être en son principe infiniment intelligent ; l'évolution de l' « univers objet », comme système intelligible, est explicable seulement par l' « univers sujet », comme source intelligente de ce système ou intelligence créatrice infinie (1).

La question est de savoir si les diverses prémisses de l'argument, au lieu d'être simplement plausibles, sont certaines. Or, 1°, nous l'avons montré, il n'est point certain que tout soit intelligible *per se* et *in se*, si on entend par intelligible ce qui est soumis à des relations capables d'être pensées ; 2° il n'est point démontré que toute relation entre les choses soit en même temps une forme ou un acte d'intelligence. Même chez les êtres vivants et intelligents, il n'est

(1) Voir le développement de cet argument dans Abbot, *The Scientific Theism* et *The Way out of Agnosticism.*

pas prouvé que toute relation et communication prenne cette forme. Un coup qui me blesse et me fait reculer n'est pas une relation intellectuelle, mais sensitive et volitive. A vrai dire, ce sont précisément les relations aveugles intellectuellement, mais sensitives d'une manière sourde, qui sont les plus primordiales. Les relations de fait, dans la vie animale, sont de ce genre ; les relations de la vie végétative résultent d'une sensibilité obscure, qui n'est plus qu'*irritabilité ;* les relations minérales doivent en être encore un diminutif. Sans doute, pour être à part comme telles, les relations ont besoin d'être pensées; mais le fondement réel des relations, qui est une solidarité quelconque des êtres, une union quelconque obscure, peut ne pas être de nature intellectuelle. Nous devons donc supposer une sensibilité répandue dans l'univers et, pour expliquer cette sensibilité même, supposer une volonté partout répandue; nous devons même induire que l'intelligence et la représentation sont là *en germe ;* mais nous sommes loin encore de la parfaite lumière du *Verbe,* de l'Esprit absolu, de l'intellection infinie répondant à une intelligibilité infinie. Cette intelligibilité, nous la postulons pour tout ce qui peut se trouver en relation avec nous; par cela même, nous postulons la possibilité d'une science embrassant tout notre monde, mais nous ne sommes pas assurés que cette science soit actuelle quelque part, et non pas seulement virtuelle.

Concluons que l'absolue antithèse et l'absolue identité entre la pensée et les choses sont également indémontrables. La pensée enveloppe en soi une partie de la réalité, sans laquelle elle ne pourrait elle-même être réelle; mais il n'en résulte point cette conséquence chère aux hégéliens : la pensée est *toute* la réalité, la pensée est la réalité même et, en dehors d'elle, il n'y a rien. Autre est un réalisme relatif, en harmonie avec un idéalisme relatif; autre est ce réalisme absolu identifié dogmatiquement par Hegel avec l'idéalisme absolu.

Hegel l'a bien vu, l'intelligence n'a pas une indépendance propre par rapport aux choses réelles; les choses réelles, en tant que connaissables, n'ont pas non plus une indépendance propre par rapport à ce qui rend l'intelligence possible; mais il n'en résulte pas immédiatement que les idées soient des choses, ou les choses des idées. La pensée proprement dite peut n'être qu'un effet qui se développe dans un tout dont elle n'est pas séparée et qui n'est pas séparé d'elle. Ce tout, encore une fois, sera pour la science la réalité intégrale, enveloppant la pensée même parmi ses éléments, mais enveloppant aussi, *peut-être*, d'autres éléments plus primordiaux que la pensée, quoique toujours immanents. Ce *peut-être* est inévitable. Il ne faut ni en exagérer la portée, comme les illusionnistes ou les mystiques, ni le supprimer, comme les idéalistes dogmatiques, leibniziens ou hégéliens. Quant à l'inconnaissable transcendant et hyperbolique qui, par hypothèse, échapperait tout ensemble et à la conscience et à la science possibles, il est absolument négatif. La pensée peut bien, nous l'avons dit se dépasser elle-même positivement en concevant une réalité totale qui l'enveloppe et qu'elle essaie en vain d'envelopper à son tour tout entière; mais elle ne peut se dépasser elle-même que négativement en concevant une réalité séparée d'elle, une vraie chose *en soi* où elle n'existerait plus et qui n'existerait pas partiellement en elle. D'une chose ainsi toute en soi, à part et indépendamment de toute pensée — chose conçue, comme dirait Platon, d'une conception bâtarde — nous ne pouvons, si elle existe, rien connaître, et, autant que nous la connaissons, elle n'existe pas. La suppression de toute relation, fût-ce simplement possible, avec notre pensée, est pour nous la suppression de toute pensée positive. C'est le côté vrai de la théorie de Hegel.

S'il en est ainsi, ne nous appuyons pas sur ce que nous ne pouvons connaître pour mettre en doute ce

que nous connaissons. Il faut, pour tout ce qui est susceptible d'une détermination quelconque, revenir au point de vue immanent de l'expérience, puisque celle-ci, sous sa forme essentielle, qui est la conscience, saisit seule des réalités en elle-même et en elles-mêmes. Notre expérience a beau être bornée, elle est certaine et, de plus, elle est une partie de la conscience complète qui embrasserait l'univers. Qu'il y ait encore au delà un autre univers analogue à celui de Platon, c'est une supposition en l'air, toujours possible sans doute (nous l'avons montré), mais toujours sans réponse. Si nous arrivions à avoir l'expérience de cet autre univers, qui nous empêcherait d'en imaginer encore un autre échappant à notre expérience, et encore un autre, à l'infini ? Dieu même pourrait se demander s'il est bien sûr qu'il n'y a rien en dehors de sa science:

Nul pourra-t-il jamais aller au fond de rien ?
Dire : Voici le vrai, le faux, le mal, le bien ?
Tout n'est-il point aveugle ? et, s'il est, Dieu lui-même
Perce-t-il jusqu'au fond le mystère suprême ? (1)

Mais ce doute asymptotique ne saurait modifier la science, puisqu'il ne se pose jamais qu'au delà d'elle, non dans son propre domaine. L'idée toute problématique de l'inconnaissable peut élever sans cesse un point d'interrogation au delà de tout le connaissable,mais elle ne peut ni étendre le domaine de la science, ni le diminuer là où il existe, encore moins le détruire.

II

On avait depuis longtemps accusé la réflexion de dénaturer les faits sur lesquels elle porte ; aujourd'hui, poussant à l'extrême cette théorie, on déclare la ré-

(1) Guyau, *Vers d'un philosophe : le Problème d'Hamlet*, p. 56.

flexion absolument incapable de représenter les choses internes comme elles sont en soi. — Sans doute, dit-on, la vie mentale spontanée est bien réelle; on accorde même qu'elle est la seule réalité saisissable, et que Kant a eu tort de ne pas y voir l'immédiate identité du réel et de l'apparent. Relativement aux choses en soi, il y a un point que notre pensée sait, mais un seul : c'est qu'elles existent, puisque nous les sommes successivement, chaque fois pendant un instant fugitif et insaisissable à la connaissance proprement dite. Nous sommes dans « la vie mentale absolue » précisément quand un état de conscience n'est pas rattaché à ce qu'on appelle le moi. Seulement, de ces états de conscience absolus on ne peut parler. Pour en parler, il faut les penser; or, les penser, c'est-à-dire se les *représenter*, c'est s'en donner à soi-même non plus la réalité, mais l'illusion, en les défigurant, en les rendant relatifs. Chaque état de conscience n'existe donc *en soi* qu'autant qu'il n'est pas réfléchi, connu par ce que nous appelons notre moi. Connaître un état de conscience, c'est même une expression contradictoire, car le connaître, c'est évidemment ne pas le connaître *tel qu'il est,* ou plutôt tel qu'il était : en effet, il n'est déjà plus lui à ce moment où l'esprit remarque qu'il est en lui ou devant lui. La réflexion change l'état de conscience qu'elle veut saisir en un objet, interne sans doute, objet néanmoins. Or, quel que soit l'être qui connaît, il se fait illusion en tant qu'il croit connaître autre chose que lui-même, et lui-même au moment actuel, « cette autre chose lui parût-elle interne à lui-même ». L'objectivation, voilà l'illusion, voilà Maya (1).

(1) Voir un très remarquable développement de ces idées dans une étude qu'a publiée la *Revue de métaphysique*, et qui est due à un jeune professeur de l'Athénée de Hasselt, M. Remacle. Cette étude fort subtile, souvent profonde, où beaucoup de vérités importantes se mêlent à ce qui nous semble des erreurs ou des exagérations, nous a paru la révélation significative de cet état d'esprit aujourd'hui en faveur, qui peut aussi bien aboutir au scepticisme qu'au mysticisme. Comme l'auteur est d'accord avec

Ainsi, dans cette métaphysique, avec la réflexion commence la dégradation, la chute, du moins au point de vue de la connaissance. Ce qui cause cette chute, c'est l'acte même de la connaissance, qui peut se définir « la création de l'illusion ». Et, si on entend par phénomène l'*apparence* pure en opposition avec les réalités en soi, c'est-à-dire avec les états de conscience spontanés, qui sont ce qu'ils sont sans se demander ce qu'ils sont et à la condition même de ne pas se le demander, la connaissance pourra aussi se définir « la création du phénomène ou de l'apparence ». La science psychologique, comme science, est elle-même illusoire, et d'autant plus qu'elle affecte davantage les formes d'une science *objective*. On peut la comparer à Tantale. Ce Tantale sait que la vie mentale n'est autre chose, dans ses profondeurs mystérieuses, « qu'un flux incessant de choses en soi » ; mais, quand il veut être et sentir un de ces absolus, il constate que c'est parce qu'il le veut et tente que sa tentative est condamnée à un inévitable échec. Les psychologues et les métaphysiciens qui ont poursuivi la réalité inconnaissable ne voient pas que leur poursuite même, leur poursuite seule était et serait toujours ce qui les empêcherait de la saisir. Ils s'éloignaient plus du but que l'humble pensée spontanée, non réfléchie, la pauvre pensée passive et résignée « qui se laisse être ce que l'ordre éternel veut sans doute qu'elle soit, qui se laisse être absolue, mais ne le sait pas ». La science en général, la science dont l'homme était si vain, n'est qu'une chimère, « une

nous sur beaucoup de points et s'appuie même sur certains principes que nous avons soutenus, nous croyons devoir ici marquer la différence entre certaines de nos conclusions. Au reste, l'auteur a plus récemment donné de sa théorie une seconde forme, acceptable selon nous dans l'ensemble, à propos de notre livre sur la *Psychologie des idées-forces* (voir *Revue de métaphysique*, nov. 1893). Il a ensuite perfectionné de plus en plus la même doctrine en étudiant la *Valeur positive de la psychologie* (*Revue de métaphysique*, mars 1894), puis, en réponse à nos objections mêmes, le *Rapport entre la pensée et le réel* (*id.*, nov. 1894).

chimère qu'il a créée de son propre fonds depuis le jour où, dans l'orgueil d'une pensée humaine, est apparue, avec l'idée d'un moi, la possibilité et ensuite la nécessité de la réflexion ». Tel est le péché originel, le péché d'orgueil, le péché de science, identique au péché du *moi* et de l'individuation. Quant à « l'amour de la science », c'est un sentiment tout égoïste, mal à propos érigé en désintéressement. Du reste, la science elle-même sera le remède au mal que fit le désir de la science. La première erreur de la pensée fut la position d'un objet (interne ou externe) autre qu'elle-même. De cette position d'un objet, de cette création de la représentation, interne ou externe, résulta inévitablement la multiplicité des représentations, multiplicité qui, tout aussi nécessairement, s'accompagna d'un « conflit » entre ces mêmes représentations. L'être pensant, « ou ce que la nécessité du langage nous fait nommer ainsi », sentit alors « la souffrance intellectuelle » jusqu'alors inconnue, et qui naquit du désaccord des représentations. Ce fut la punition de sa faute originelle. Il rechercha « ce qu'il nomme la vérité », dont l'idée apparut alors pour la première fois, et qui n'est en soi autre chose que « le moyen de mettre fin à son malaise, à sa souffrance ». De là ce travail acharné que l'homme a poursuivi de siècle en siècle afin de « connaître », c'est-à-dire afin d'arriver à la science totale et *immuable*. Celle-ci sera la réparation de la faute première de la pensée, « position d'un objet » ; ce sera la réparation en ce sens que l'esprit aura supprimé la souffrance, résultat de la faute ; « et cette souffrance, il l'aura supprimée, il l'aura rachetée au prix d'une souffrance prolongée depuis des siècles. »

Il y a dans ces spéculations à la Schopenhauer un mythe des plus ingénieux où certains faits d'observation sont transfigurés et altérés. Ni la spontanéité ne nous semble l'unique vérité, ni la réflexion erreur et faute, ni l'objectivation une foncière illusion, ni la représen-

tation une défiguration, ni la vraie « vie mentale » une absence de relations échappant à toute connaissance.

D'abord, on convient qu'il n'y a aucune contradiction à « connaître » son état actuel, qui est alors simplement un état à la fois réel et connu. Quant aux états précédents, dès qu'ils sont connus, ils ne sont plus ce qu'ils étaient, sans doute : au moment où je me vois, je ne suis plus absolument le même qu'au moment où je ne me voyais pas ; mais je ne suis pas non plus absolument autre, et, en tout cas, je ne perds rien de ma réalité par la conscience que j'en acquiers, pas plus que je ne perds la réalité de mon visage par la vision que j'en ai dans un miroir. L'état réfléchi, par exemple, celui où je fais attention à ce qui se passe en moi, est aussi parfaitement réel que l'état spontané ; il est, lui aussi, tel qu'il s'apparaît à lui-même au moment où il existe. La conscience est toujours de la conscience, et ce n'est pas parce qu'elle se regarde elle-même qu'elle cesse d'exister. Ce sont là, d'ailleurs, des principes que les illusionnistes concèdent eux-mêmes. L'illusion ne saurait donc se produire, selon eux, que dans le jugement porté sur les états précédents ou sur les états subséquents ; elle ne peut se glisser que dans le souvenir et dans la prévision. Pour rappeler un exemple mille fois cité, quand je veux réfléchir sur ma colère et l'analyser, je la transforme et la calme. Mais la réflexion sur la colère n'en est pas moins elle-même un état de conscience tout aussi réel, tout aussi en soi et pour soi que la colère spontanée. — Oui, sans doute, répond-on, mais il ne ressemble plus à cette dernière et ne peut nous la faire « connaître ». — Il ne lui ressemble pas sous tous les rapports, mais il n'en diffère pas non plus sous tous les rapports, puisque, sous ma réflexion, subsiste le sentiment de ma colère évanouissante. Une lumière qui diminue d'intensité n'en garde pas moins les qualités

caractéristiques de la lumière. Il n'y a pas, dans la conscience, de changement à vue annihilant d'un coup la réalité précédente pour lui substituer une réalité absolument nouvelle et créée *ex nihilo;* il y a prolongement du passé dans le présent même. Le passé a été parfaitement réel en soi et pour soi ; ma réflexion actuelle sur le passé est, à son tour, parfaitement réelle en soi et pour soi; elle n'est, sans doute, qu'une image inadéquate de l'état de conscience antérieur qu'elle se représente comme un objet : elle ne le saisit plus, lui, en soi, mais en elle-même, dans le contenu actuel de la conscience; qu'importe, si les effets du passé y persistent encore et y deviennent connaissables, si mon souvenir du passé, en fournissant une base à mes inductions sur l'avenir, se vérifie lui-même par l'expérience? Que peut-on demander de plus à notre science humaine, comme à notre pratique humaine ?

Nous l'accordons d'ailleurs, quel que soit l' « objet » interne que le moi croie et dise saisir ou percevoir, en réalité l'état de conscience qui constitue l'affirmation du *moi* saisit alors *la représentation* d'un précédent état de conscience, qui est et reste extérieur à lui dans sa réalité intime et qui ne se trouve en lui que transformé en représentation. Cela revient à dire que nous vivons dans le présent, non dans le passé, et que l'image du passé en est une transformation présente. Cette transformation n'est pas nécessairement pour cela une pure déformation. La réflexion n'est que le passage du confus au distinct, de l'obscur au lumineux; ce passage, condition de la connaissance proprement dite, est une complication et, en somme, un enrichissement. Le moins se retrouve dans le plus. Ici encore l'action et l'expérience vérifient la pensée.

C'est aussi à tort, croyons-nous, qu'on assimile l'objet intérieur de la réflexion aux objets extérieurs de la sensation. Ceux-ci, évidemment, ne peuvent être saisis ni connus en eux-mêmes, pas plus dans le présent que

dans le passé : car ils sont d'autres êtres que le moi sentant. Mais, dans la conscience, si l'état passé est autre que le présent, il n'est point un autre être ; c'est un moment différent d'une même existence liée et continue, où quelque chose de tous les moments antérieurs subsiste par son effet même dans le moment actuel, rend ainsi possible le souvenir et, avec le souvenir, l'action inductive, qui conquiert l'avenir. Quelque difficile que soit l'analyse de tous ces éléments internes et le ressouvenir de toutes les conditions qui ont amené le présent, il y a cependant unité de vie et de développement. Il faut donc convenir que je saisis et connais mes états intérieurs *passés* beaucoup plus *en eux-mêmes* ou, si l'on veut, en moi-même, que les objets extérieurs *présents*.

— Une existence liée et continue, répond-on, telle que se conçoit une existence qui, comme la nôtre, ne se déploie que dans la durée, ne revient pas sur elle-même, et par conséquent le passé n'y peut jamais être *connu*. — Connu dans sa totalité, non sans doute, mais dans ses lois et ses relations. Rien n'est connu comme tout concret, le lever de soleil d'hier non plus que celui d'aujourd'hui ; la loi des levers de soleil est connue, cela suffit. — Mais nous ne pouvons savoir ce qui, de notre passé, subsiste dans notre présent tel qu'il était. — Tel qu'il était absolument, non ; relativement, oui. Quand je me rappelle une démonstration géométrique par moi trouvée hier, je sais bien ce qui, d'hier, subsiste dans mon état d'aujourd'hui, quoique les deux états ne soient pas totalement identiques. Il n'est donc pas vrai que notre connaissance de notre passé « se réduise à l'affirmation générale et abstraite que dans notre état présent de conscience est impliquée la série de nos états passés. » Nous pouvons, dans cette série, reconnaître par la mémoire une force d'anneaux particuliers et, par le raisonnement, trouver leur mode de liaison. Il n'y a pas besoin de redevenir l'embryon que nous

fûmes pour connaître certaines lois et formes de son développement. L'embryon matériel, nous ne le connaissons que du dehors ; l'embryon moral, nous le connaissons du dedans, et nous le retrouvons en nous sous les enrichissements de la vie.

Tout ce qui n'est pas actuellement conscient ou, en supposant la chose possible, éternellement conscient, tout ce qui a un passé et un avenir ne peut être objet d'une connaissance *absolue*, mais la connaissance scientifique n'a besoin que de saisir des *relations*, et précisément des relations temporelles. Pourvu que ces relations soient objectives et que je puisse prédire leur retour, il y a science d'objets indépendants de moi. Quand je réfléchis sur l'ébullition de l'eau, je ne la saisis, elle non plus, qu'à l'état de souvenir et dans ses relations. Il faut postuler que c'est la même eau à l'instant A et à l'instant B, et que ma mémoire, entre ces deux instants, n'a pas été anéantie, puis recréée avec de faux souvenirs. Je n'en *sais* pas moins que j'obtiendrai l'ébullition de l'eau en l'approchant du feu, quand elle aura atteint 100 degrés; et la preuve, c'est qu'en effet l'eau bout. Pourquoi donc, si on admet une physique, se montrer si difficile en psychologie? Pourquoi prétendre que le jugement *je souffre* n'est pas une connaissance, le *je* qui juge ne pouvant connaître la souffrance telle qu'elle est ou telle qu'elle était ? La psychologie n'est pas, assurément, une science de même nature que les autres, parce que, dans le domaine de la conscience, le spectateur est toujours acteur, sa vision est production ; mais, s'il se voit agir et s'il peut dégager les lois de ses actions ou passions, il aura bien le droit de dire et qu'il *connaît* des *relations* entre certains termes, et que ces *termes* mêmes lui sont *connus*, malgré les modifications et l'enrichissement que la *réflexion* leur fait subir.

On oppose à la connaissance réfléchie (par exemple celle-ci : J'ai une sensation de rouge) la « constatation

mentale spontanée (1) ; » et on ajoute que cette constatation est « aveugle et, en somme, inconsciente. » — Mais comment peut-on constater sans voir ni sentir, sans avoir conscience? Si c'est dans cette constatation que réside la seule certitude et si ce qu'elle constate est la seule réalité en soi, autant dire que la seule réalité est la nuit, et que la seule vision est de fermer les yeux. Nous pensons, au contraire, que la réflexion, malgré les altérations partielles de la réalité sous son regard, n'est pas une chute intellectuelle, mais une ascension. Ce qu'elle perd d'un côté, elle le gagne de l'autre, et au centuple : au lieu d'être bornée à un point, elle embrasse le passé et l'avenir.

La psychologie réelle, dit-on, « ce qui constitue vraiment la science »..., n'a pas besoin d'être faite : « elle se fait toute seule, et la faire serait en réalité la défaire ; elle est constituée par la vie même de chaque instant de la conscience, et de la conscience comme purement telle, même chez le dernier des êtres doués de conscience ». Il y a là une exagération. Il est bien vrai que la *réalité* est constituée, en nous, par la vie même de chaque instant de notre conscience; mais, nous l'avons vu, quand l'être arrive à se souvenir de son passé et à prévoir son avenir par le dégagement de certaines lois, quelque symbolique que soit l'*expression* de ces lois, la réalité devient connaissance proprement dite et ne cesse pas pour cela d'être réelle : elle est simplement plus lumineuse et plus puissante. La conscience de ses « relations » ne lui enlève en rien sa vie « absolue ». La métaphysique de l'illusion, poussée à l'extrême, aboutirait à dire : laissons-nous vivre, ne pensons rien, ne réfléchissons sur rien, ne sachons rien, et nous posséderons la vraie psychologie, qui se fait toute seule. Immobile sur son rocher, l'animal doué de « la pauvre pensée passive et spontanée » se borne à ouvrir de temps en

(1) M. Remacle, *loc. cit.*

temps ses valves, et encore ce mouvement volontaire, qui devient presque réfléchi après un certain nombre d'expériences, est déjà de trop : « l'illusion d'un objet extérieur », d'un objet à manger, commence à se projeter sur « la vie absolue ».

Les « objets » dont on fait ainsi de pures illusions, et qu'on oppose à l'état de conscience spontanée sans sujet moi comme sans objet non-moi, on oublie que ce ne sont pas seulement les choses matérielles, mais les autres êtres sentants, et que, si le moi se pose, aussi pose-t-il d'autres moi. Cette position est-elle absolument illusoire ? — Oui, nous dit-on ; il ne faut voir, dans la position d'un objet autre que lui, qu'une « création du sujet même » : en saisissant ce prétendu objet, le sujet n'a rien saisi d'extérieur, rien « d'indépendant de lui-même ». — Êtes-vous donc ma « création » et n'avez-vous rien d' « indépendant » de moi ? On pressent ce que deviendrait non seulement la science, mais la vie pratique, si cet illusionnisme transcendant ne se restreignait lui-même au point de vue purement intellectuel et ne se corrigeait à la fin par une philosophie de l'action.

En définitive, où M. Bergson voyait un *moi*, et un moi profond, d'autres penseurs ne pouvaient manquer bientôt, avec plus de logique, d'apercevoir précisément l'absence de moi, la réduction des états de conscience à un « en soi » que le moi ne peut essayer de connaître sans le détruire. Et si, par là, l'illusion de notre *moi* s'évanouit, en même temps s'évanouit l'illusion des autres *moi*, — que cependant nous devons respecter et aimer. Quant à la liberté, que deviendra-t-elle dans les profondeurs de cette existence en soi ? On peut le conclure des fortes paroles qui suivent : — « L'homme, nous dit M. Remacle, l'homme qui croit étreindre la Réalité par la réflexion n'étreint qu'un rêve créé par lui-même ; et il est au contraire, lui, sans qu'il puisse l'apercevoir au moment même, l'éternel créé par cette

Réalité même, l'incessamment constitué dans sa profondeur intime par la série, sans commencement ni fin ni actualité à lui saisissables, des choses en soi, des Réalités. Il n'est pas seulement *agi*, comme disait Malebranche ; il est *fait*, sans pouvoir, au moment où il est ce qu'il est fait, savoir ce qu'il est fait. » Cette absolue détermination de notre existence profonde et en soi, dont « l'actualité » même nous est insaisissable dans le présent, — sans parler de son passé ou de son avenir, — M. Bergson l'appellera-t-il encore liberté ? C'est la liberté de l'eau qui coule sans se connaître, des gouttes du fleuve héraclitéen, que Cratyle déclarait ne pouvoir même nommer, tout nom étant un effort pour fixer la fuite éternelle.

Malgré la divergence des principes, les dernières conclusions de M. Remacle se rapprochent tellement des nôtres que nous devons les citer ici, pour marquer à la fois la ressemblance et la différence des doctrines. Si l'on admet le monisme tel que nous l'avons interprété, si nous sommes des sortes de foyers dans lesquels les choses « s'élèvent au rang d'idées », par une intensification de la sourde conscience qui est leur essence, si nous sommes « des concentrations relatives de la sensibilité universelle (1) », il s'ensuit, dit M. Remacle, que nous trouvons dans l'état de conscience spontanée l'immédiation du réel et du senti ou du pensé, le réel se confondant, s'identifiant absolument avec nous. Il n'y a plus alors, ajoute avec raison M. Remacle, de distinction entre le senti et le sentant, entre le connu et le connaissant, et nous saisissons enfin le réel tel qu'il est, ou plutôt — car le mot de saisir est encore un terme de l'ancienne théorie dualiste, ennemie éternelle de la connaissance, — il faut dire que nous *sommes devenus* le réel, non tel qu'il était avant notre acte de

(1) *Psychologie des idées-forces*, t. II.

connaissance, mais tel qu'il est au moment actuel dans et par nous. « Vérité ne se distingue plus de réalité; elle est la réalité parvenue à un degré supérieur et sans doute au degré ultime qu'elle peut atteindre au stade actuel de l'évolution. Il n'y a plus deux mondes : l'un de choses, l'autre, qui lui serait parallèle, de copies, de portraits ressemblants : il n'y en a qu'un, le monde des réalités, qui seulement arrive, quand il occupe notre conscience, à un degré supérieur d'une existence toujours essentiellement la même. » M. Remacle conclut que la *Psychologie des idées-forces*, « en portant des coups irréparables à l'intellectualisme et à l'épiphénoménisme, contribuera puissamment à la ruine de la conception primitive de l'esprit comme d'un miroir, d'un appareil représentatif des choses ; en montrant la pensée sous son vrai caractère d'activité et de force, elle supprime l'ancienne division du Cosmos en deux tronçons hétérogènes, l'un tout action et réalité, l'autre tout passivité et reflet. Il n'y a plus d'une part un monde fait pour être connu, d'autre part un être fait pour le connaître. Il n'y a partout qu'action réciproque et production de résultantes ayant une valeur propre, non une valeur de répétition, d'écho, de représentation. Mais, *ipso facto*, la connaissance, qui semblait irrémédiablement compromise, est sauvée et rétablie dans sa véritable nature d'identité avec l'être, avec le réel, grâce précisément au monisme, qui, posant l'uniformité d'essence de tous les êtres de l'univers ainsi que leur intégration et leur intensification progressives dans la conscience de l'être pensant, établit par là même qu'en soi l'état de conscience, point de rencontre et d'union de deux volontés, de deux réalités, n'est autre chose que la Réalité se saisissant elle-même, telle qu'elle se fait et au moment où elle se fait ». Dans la théorie des idées-forces, remarque encore M. Remacle, toute idée (en prenant le mot au sens de Descartes) et par conséquent toute connaissance « est réellement une résultante de

l'objet extérieur et de la réaction du vouloir-vivre inhérent au sujet ; » la connaissance n'est donc plus, comme dans l'intellectualisme, « une appréhension pure et passive, en sa matière, de la réalité objective ; » étant en somme une action, elle est « une création de quelque chose qui, auparavant, ne faisait pas encore partie de ce réel que l'on dit appréhendé dans la connaissance. » — Tel est bien, en effet, le point de vue auquel nous nous sommes placé, quand nous avons refusé de suivre ceux qui font de la connaissance un simple reflet au lieu d'y voir une réaction sur les choses elles-mêmes. Et de ce point de vue, comme le dit M. Remacle, « toute œuvre d'art, de science, de philosophie, apparaît *avant tout* comme une réalité. » Mais, si cette œuvre ne doit pas se juger uniquement « par rapport à une réalité dont elle serait le miroir », nous ne saurions cependant, par un excès contraire, aller jusqu'à conclure avec M. Remacle qu'elle doive uniquement se juger, comme toute action, « d'après les principes d'une éthique encore à construire. » Outre sa valeur éthique, une doctrine a, selon nous, une valeur logique intrinsèque, une portée inductive fondée sur les données de la science. — Non, dit-on, « sa valeur, c'est d'avoir un rôle dans l'évolution; » — sa valeur principale, oui, mais non pas unique. Les idées valent comme forces, mais elles valent avant tout comme idées.

III

On a eu tort, en définitive, d'étendre à la science entière un mouvement de réaction qui pouvait être légitime contre les empiétements de telle science ou telle particulière. Il était très juste de refuser aux sciences les plus abstraites et les plus vides le droit de se déclarer seules déterminantes, seules causales, seules en possession du secret universel. Par exemple, dire que

toutes les déterminations et, conséquemment, toutes les explications sont *exclusivement* mathématiques, c'était vouloir renfermer le réel dans une seule de ses manifestations et dans la plus extérieure : c'était réduire l'objet à sa silhouette. De là un matérialisme abstrait. En ce sens, le mouvement philosophique contemporain, qui tend à enlever à la géométrie ou à la mécanique la prétention d' « expliquer » le psychique, est parfaitement légitime, et nous-même y avons contribué pour notre part. Encore faut-il ne pas oublier que, sans être tout, les mathématiques et la mécanique *conditionnent* tout ce qui est multiple et changeant dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire, en somme, tout ce que nous pouvons vraiment *connaître* et même penser d'une pensée positive.

Mais, de ce que tel genre particulier de déterminations n'empêche pas d'autres genres de déterminations, les modernes partisans de la contingence ont voulu conclure que ces dernières déterminations étaient des indéterminations et devaient dès lors échapper à la science. Là, selon nous, est l'erreur.

Il y a un déterminisme statique, qui porte sur les formes plus ou moins stables de l'existence et qui est dominé par l'idée de répétition ou d'identité ; on a eu longtemps le tort de s'attacher trop exclusivement à cette sorte de déterminisme, dont la catégorie favorite est celle de l'espace, et dont la forme par excellence est celle des mathématiques. Mais il y a une autre sorte de déterminisme, bien plus fondamental, qui est dynamique et qui porte sur le changement dans la durée ; nous avons, pour notre part, essayé jadis de démontrer l'adéquation de ce déterminisme au mouvement même de la vie et de la pensée. Loin d'exclure les conditions déterminantes, le changement dans la durée, par son côté nouveau et non plus seulement par sa répétition de l'ancien, est précisément ce qui exige des raisons et causes, non plus d'ordre purement statique et géométrique, mais d'ordre

dynamique. Au lieu d'entrer dans cette voie, la philosophie de la contingence a confondu le déterminisme dynamique avec un indéterminisme. On a mis en antithèse, d'une part, le principe d'identité, — comme s'il était le seul principe du déterminisme — et, d'autre part, la variété de l'expérience concrète, qui, ne pouvant s'expliquer par ce principe, a été déclarée contingence. On a laissé ainsi de côté l'idée essentielle, celle de raison et de causalité, qui n'est réductible ni à la nécessité logique du principe de contradiction, ni à la contingence. Confondant le déterminisme avec les mathématiques, qui n'en sont qu'une forme superficielle et abstraite, on n'a pas eu de peine à démontrer que les mathématiques, à elles seules, n'expliquent pas tout, pas plus que le nombre quatre n'explique un cristal à quatre faces ; mais, de ce qu'il faut toujours faire appel à l'expérience, il n'en résulte nullement que l'indéterminisme subsiste, car c'est précisément tout fait d'expérience, c'est-à-dire, encore une fois, tout phénomène ou tout changement de phénomène, qui appelle une raison et une cause, par conséquent une détermination adéquate. Un changement ne se comprend pas seul, ne se suffit pas, suppose un autre changement qui l'a déterminé : voilà le principe de tout déterminisme comme de toute science, comme de l'intelligence même. Peu importe que la mécanique n'explique pas tout ; l'intelligence se moque de la mécanique ; elle demande des raisons, arithmétiques pour ce qui tombe sous le nombre, géométriques pour ce qui est dans l'espace, mécaniques pour ce qui change dans l'espace, psychiques pour ce qui est psychique, etc. ; le mécanisme n'est qu'une de ses applications, à laquelle elle ne tient que dans la mesure où il explique certains phénomènes situés sur son plan. Expliquer, voilà le besoin essentiel de l'intelligence ; si une explication ne réussit pas, elle en cherche une autre ; s'il faut monter d'un degré au-dessus du degré précédent, elle monte ; mais, qu'on vienne lui dire : — Dans le monde des objets

et phénomènes saisis par l'expérience, voici une chose sans explication, un effet ambigu qui dans les mêmes conditions aurait pu être le contraire de ce qu'il est, c'est alors qu'elle se révoltera. L'*espèce* d'explication est pour elle une question secondaire ; qu'il y ait explication, voilà l'essentiel. Si une douleur n'est pas déterminée tout entière par cette loi que deux et deux font quatre, ou par cette autre que les angles d'un triangle valent deux droits, ou par cette autre que la vitesse dans telles circonstances est proportionnelle à la masse, etc., il en résulte simplement que la douleur est déterminée par des lois plus profondes, outre celles-là. Le vrai problème est donc de trouver l'échelle graduée des raisons explicatives, — non pas une « limitation » des lois et des causes, mais, tout au contraire, une extension nouvelle des lois et des causes. Il importe, par exemple, de savoir si les lois psychiques sont plus fondamentales, plus expressives de la réalité, plus adéquates à l'être que les lois simplement mathématiques ou mécaniques ; mais il n'est nullement essentiel à la vie psychique et morale d'être *sans lois*, de réaliser dans sa sphère le hasard sous le faux nom de contingence. La limite réelle des déterminations à nous connues ne prouve rien contre l'existence d'*autres* déterminations à nous inconnues. Si donc, nous l'avons vu, les mathématiques et la mécanique ne suffisent pas à expliquer tout, il faut en conclure l'existence d'une non-détermination par la mécanique, qui n'exclut pas et appelle une détermination par quelque chose de différent. Pour notre part (et nous avons mainte fois essayé d'en donner les raisons), nous croyons que les déterminations les plus radicales, celles qui expliquent les autres, sont des déterminations d'ordre psychique ; mais c'est qu'elles sont précisément les plus déterminées de toutes et les plus déterminantes. Par exemple, la loi psychique qui fait désirer le plaisir et repousser la peine est, à nos yeux, plus profondément déterminée et déterminante

que les lois du choc, qui, probablement, n'en sont elles-mêmes que des dérivés. La substitution, par cette méthode, d'un déterminisme vraiment primaire à un déterminisme secondaire n'a rien de commun avec l'indéterminisme : n'être pas déterminé par l'inférieur n'empêche point et, au contraire, permet d'être déterminé par le supérieur.

Si de plus l'on rejette le dualisme pour y substituer le monisme, il en résulte que les formes de l'être sont une hiérarchie, montant de ce qu'on nomme matière à ce qu'on nomme esprit, et que les deux, au fond, sont le développement d'une même activité. De là on conclura encore, avec raison, que nulle part il n'y a d'action purement mécanique, que, loin d'être une dérogation aux lois de la nature, l'action psychique est, au contraire, le fond même des lois de la nature. Mais, quand on ajoute, avec Lotze, avec M. Renouvier et M. Boutroux, que cette action introduit dans la nature la contingence, on oublie que, s'il y a quelque chose de non contingent, c'est l'action psychique. Sous sa forme intellectuelle, qui est la pensée, elle est la détermination logique et mathématique. Sous sa forme sensitive, elle est la détermination par contrainte ; sous sa forme volitive, elle est la détermination par l'attrait du plus grand bien senti ou désiré. Pour n'avoir pas le caractère brutal de la nécessité dite physique, la détermination volitive n'en reste pas moins ce qu'il y a de plus étranger à l'indifférence, au hasard, à la contingence. La vraie liberté consiste à être déterminé au meilleur par l'idée même qu'on en a, jointe à l'idée du pouvoir qu'on a de le réaliser. Quoiqu'il y ait ici une attraction d'ordre psychique et non une simple impulsion mécanique, la possibilité du contraire n'en est que mieux exclue ; si bien que la liberté est la consommation du déterminisme, son élévation au plus haut degré d'infaillibilité.

Par cela même que le vouloir est primordial, il est clair que, s'il n'est pas indéterminé, il n'est pas non

plus, en son fond, déterminé du dehors, ni passivement produit par une force supérieure. Il ne faut donc pas se figurer les lois du monde comme constituant par elles-mêmes un empire de formes nécessaires en soi, exclusives de tout progrès, un archétype absolu, jouant le rôle d'un *fatum* primitif qui s'imposerait à la volonté. Lotze et ses partisans auraient eu raison s'ils s'étaient bornés à dire que le Réel seul existe et, par son existence, produit l'apparence d'une nécessité logique ou mathématique qui le *précéderait :* ainsi le corps vivant forme de soi la charpente osseuse autour de laquelle il semble s'être développé. Mais, de ce que le réel est le principe des lois et non leur effet, il n'en résulte nullement que sa vie soit un devenir arbitraire. Si l'être vivant produit sa charpente, c'est qu'elle est l'expression de sa nature ou, si l'on préfère, de sa volonté de vivre, agissant dans tel ou tel milieu, et qu'il a besoin de cette forme pour se soutenir. La vie engendre la loi et se développe selon la loi ; elle est à elle-même sa propre nécessité.

Les lois, dit Lotze, sont simplement les habitudes que forme la « liberté ». Et, à l'appui de sa théorie, on donne pour exemple l'emploi de la statistique en sociologie, qui prouve, dit-on, que l'uniformité et la régularité peuvent fort bien n'être qu'une forme du changement et de l'indétermination. — D'abord, nous nions que la statistique suppose la moindre indétermination ; elle est, au contraire, la preuve de la détermination finale et régulière en un seul sens à laquelle viennent aboutir mille déterminations partielles en sens divers. Dire qu'il y a en moyenne tant de jours par an où la girouette est tournée vers l'est, ce n'est pas supposer que la girouette se tourne librement tantôt vers l'ouest, tantôt vers l'est, en vertu du *clinamen ;* c'est, au contraire, dégager la détermination générale qui résulte d'un ensemble de déterminations particulières. Comment voir là une preuve d'indétermination ?

Le mot de *loi* est sans doute une métaphore. Au sens propre du terme, il n'existe rien de tel qu'une loi de la nature. Mais il n'y en a pas moins des faits et des raisons susceptibles de généralisation. Le processus même de la nature est la loi à laquelle on prétend qu'il *obéit ;* la loi n'est donc pas une *cause*, un *agent* préexistant aux phénomènes et les réglant ; mais elle exprime le mode et le résultat constant de l'influence réciproque des causes. La loi est une formule intellectuelle des actions et réactions entre les forces, qui, selon nous, sont de la nature des volontés ; ces volontés n'agissent pas pour cela sans raisons et sans une intelligibilité immanente. En montrant ce qu'il y a de symbolique dans les lois de notre science, on ne démontre donc pas l'indéterminisme des causes, qui, elles, sont des réalités, non plus des symboles.

— Mais, nous dira-t-on, le déterminisme dynamique, par cela même évolutionniste, admet que les espèces ne sont pas éternelles et ont leur histoire ; dès lors, pourquoi les « lois », ces types des relations entre les phénomènes, ne seraient-elles pas elles-mêmes sujettes au changement ? (1) — Que les lois empiriques et particulières, résultant des formes particulières actuellement atteintes par la réalité, puissent changer avec ces formes mêmes, nous l'admettons ; mais ce changement aura lieu à son tour suivant une loi. Une loi peut disparaître faute d'application possible, mais *la* loi ne disparaîtra pas : c'est en vertu de raisons que des espèces nouvelles, avec des lois nouvelles, sortiront des anciennes. Et si c'est dans le temps, dans l'espace, par le mouvement, que les formes nouvelles se manifestent, elles ne cesseront pas de tomber sous les théorèmes généraux du mécanisme.

Nous croyons donc que la philosophie de la contingence fait fausse route et est dupe d'une illusion. C'est

(1) Boutroux, *Idée de loi naturelle*, p. 39.

précisément parce que l'explication mécanique est valable au delà de toutes les limites où on voudrait la renfermer, que, d'un point de vue supérieur, elle ne peut avoir une valeur absolue. En effet, c'est une explication qui fuit toujours et qui, partout, présuppose autre chose qu'elle-même. Car enfin pourquoi la terre pousse-t-elle la lune, le soleil la terre, et ainsi de suite? Pourquoi tout n'est-il pas homogène? Pourquoi ce mouvement et cette agitation? C'est l'infinité du mécanisme, et non sa limitation, qui exige un ressort interne, principe d'organisation. Si l'explication mécanique avait une limite pour les choses du temps et de l'espace, cette sorte de trou auquel elle viendrait aboutir serait l'inintelligibilisme absolu et non l'action d'une intelligence : en croyant travailler pour l' « esprit », on aurait travaillé contre.

Le mouvement actuel de la philosophie indéterministe est la déviation, essentiellement provisoire et passagère, d'un mouvement légitime contre les excès du rationalisme ou de l'intellectualisme, qui avaient abouti à une sorte de fatalisme mathématique. S'il était juste de rétablir le primat de la volonté, encore eût-il fallu se faire de la volonté même une notion qui ne l'identifiât point avec une puissance irraisonnable. Là est précisément, à nos yeux, le tort des divers systèmes dont nous avons vu la succession et la transformation logique. Ils nous ont tous paru des applications injustifiées de l'inconnaissable, soit dans le domaine de la cosmologie, soit dans celui de la psychologie. On ne peut accorder à Lotze et à ses successeurs que l'inconnaissable, en tant que tel, soit contingent, c'est-à-dire que le contraire de son existence soit possible; on ne peut dire non plus, avec d'autres philosophes, qu'il soit une existence nécessitée et comme poussée *a tergo* dans un mouvement sans fin. Nous l'avons vu, les catégories de possibilité, d'impossibilité, de contingence — comme aussi de nécessité — ne sauraient s'appliquer à une chose absolu-

ment indéterminable, de laquelle nous disons simplement qu'il *n'est pas pour nous* certain qu'elle ne soit *rien* en elle-même.

Quant à l'actuelle réaction contre la science, nous y avons reconnu une réaction contre la raison. Elle provient, en somme, de cette vaste *ignoratio elenchi* que nous nous sommes efforcé de mettre en lumière. La vraie question, pour l'idéalisme, était de montrer qu'il y a, au-dessus des raisons mécaniques, des raisons psychiques et morales ; au lieu d'établir ce point, on a prétendu montrer qu'il y avait des actions psychiques et morales échappant aux raisons. Pour arriver là, nos jeunes philosophes ont enchaîné avec ingéniosité une série de paralogismes sur les difficultés inhérentes aux idées de commencement, de variabilité, de nouveauté, d'hétérogénéité, de différence ; la conclusion dépassait à chaque fois les prémisses. Ce procédé illogique était d'ailleurs le seul qui pût paraître établir une « contingence » quelconque, puisque le contingent est lui-même un résultat dépassant ses conditions et échappant à toute science possible. Pour nous, nous croyons que rien de durable ne pourra ainsi s'édifier contre la science. Il ne faut nier ni la valeur de la science ni la possibilité problématique, au delà de notre science, d'une limite indéterminée qui serait à jamais X. Mais cet indéterminé, en supposant qu'il existe, ne peut être que transcendant et doit rester transcendant. Vouloir en faire un usage immanent pour mettre en suspicion l'autorité de la raison sur son propre domaine, voilà ce que ni les savants ni les philosophes ne sauraient accepter sans renoncer tout ensemble à la science et à la philosophie. En croyant par là favoriser un nouvel idéalisme et une nouvelle conception de la liberté, on favoriserait en réalité un matérialisme brut et un nouveau fatalisme, car il n'y a rien qui ressemble plus à la matière, à l'ὕλη, à l'ἄπειρον, à l'ἀνάγκη des anciens, qu'une force inconnaissable, irrationnelle et aveugle, abîme où la pensée s'évanouit avec

la volonté : ce n'est pas en s'éliminant, mais en s'achevant dans un principe qui l'enveloppe, que l'intelligence proprement dite, avec la science, peut se dépasser elle-même, non pour se perdre, mais pour se retrouver en sa plénitude.

CHAPITRE VI

LES ABUS DE L'INCONNAISSABLE EN MORALE

I. L'idéal moral et l'idéal esthétique sont-ils, comme le croit Lotze, opposés à l'idéal scientifique. L'action et le vouloir échappent-ils à la science. La pratique utilitaire implique le déterminisme.— II. La pratique morale. Que faut-il entendre par la spontanéité, l'indépendance et la contingence nécessaires à la liberté morale. Impliquent-elles l'indéterminisme. — III. Le bien moral et l'indéterminisme. La contingence aboutit à la morale du fait et du succès, à l'amoralisme. — IV. Conclusion. Vrai rôle moral de l'idée des limites de la science ou de l'inconnaissable.

I

Nous avons vu que l'hypothèse d'un inconnaissable, soit transcendant, soit surtout immanent, ne peut jouer aucun rôle effectif dans la science même, ni, en général, dans la théorie. Mais, si l'hypothèse d'un inconnaissable immanent aux phénomènes est antiscientifique, ne serait-elle point, par compensation, nécessaire à la morale ? — L'antinomie de la science et de la pratique est en effet le grand argument par lequel on essaie de justifier l'usage immanent de l'inconnaissable. La théorie de la contingence, telle que l'ont soutenue Lotze, M. Renouvier, M. Boutroux, M. Bergson, a fini par porter ses fruits moraux, d'après lesquels, peut-être, on peut juger l'arbre. De jeunes philosophes ont tiré rigoureusement les conséquences de la doctrine, et on va voir que la conclusion ultime, comme on pouvait s'y attendre, est l'« amoralisme ».

Lotze opposait à l'idéal scientifique, qui est l'universelle réduction à des lois, non seulement l'idéal moral, mais même l'idéal esthétique. Le monde, selon lui, ne doit pas être monotone. Si tous les événements étaient d'un seul et même type, la nature serait l'éternelle répétition d'un seul et même acte. Toute la variété que nous trouvons dans le monde serait le résultat purement subjectif d'un processus qui, du côté des objets, serait toujours le même ; la variété des raisons pour les phénomènes disparaîtrait.

A quoi on peut répondre, d'abord, que l'esthétique est une considération humaine. De plus, en quoi l'uniformité des lois supprimerait-elle la variété esthétique des faits ? Une œuvre d'art est-elle appauvrie par l'unité de son principe et de son plan ? La loi de l'attraction perd-elle son intérêt et sa beauté parce qu'on peut l'exprimer en une seule formule au lieu de cent ? On a toujours cru que les plus grands artistes sont ceux qui produisent les effets les plus nombreux par les voies les plus simples. Au reste, le déterminisme des causes et des effets, des raisons et des conséquences, n'entraîne nullement « l'uniformité des principes, et cette logique de la nature, loin de nuire à son esthétique, en est au contraire la première condition. D''autre part, l'universalité des causes, en maintenant l'unité sous une variété qui peut être infinie, est le principe même de la beauté : elle fait du tout un *cosmos*. L'idéal esthétique est le même que l'idéal scientifique.

Reste l'idéal à proprement parler *pratique*, qui lui-même doit être considéré à deux points de vue : celui de l'utilité et celui de la moralité. Si l'on faisait abstraction de cette dernière, il ne viendrait à l'esprit de personne d'invoquer l'inconnaissable pour franchir le domaine de la science, car l'utile est l'application même du connaissable à nos besoins. Toute série de moyens étant une série d'effets prise en sens inverse, s'il se glissait du contingent au milieu des effets, nos

moyens d'atteindre un but seraient du même coup frappés d'incertitude. Nous ne saurions jamais si la chaîne de la causalité ne va point se rompre au moment où nous tirons sur elle pour amener tel ou tel anneau entre nos mains. Le principe de raison suffisante est donc le postulat de l'action par cela même qu'il est celui de la pensée.

On objectera que, si les effets et moyens de l'action sont objets de science, toute action en elle-même échappe à la science, l'action par laquelle se communique le mouvement d'un corps à un autre aussi bien que celle qui émane d'une intelligence. — L'action que nous supposons dans les molécules, pour nous figurer la communication du mouvement, échappe à *notre* science, sans doute ; mais c'est qu'elle est une hypothèse psychique introduite en physique : il est possible que cette action se ramène, par une série d'intermédiaires infinie, à l'action émanant d'une volonté. Quant à celle-ci, jusqu'à quel point est-il vrai qu'elle échappe à la science? Lorsque la volonté agit avec intelligence, en se rendant compte de toutes les raisons qui la décident, elle agit intelligiblement et scientifiquement, elle est la science même en action. Quand elle agit par sensibilité plus ou moins aveugle, elle agit encore en vertu de raisons qui, pour n'être pas scientifiquement connues de l'agent lui-même, n'en sont pas moins objet de science possible. Il y a, d'une part, des raisons pour lesquelles tel objet me cause du plaisir et m'incline à vouloir en tel sens ; d'autre part, vouloir ce qui fait plaisir et ne pas vouloir ce qui cause de la souffrance, rien de plus raisonnable, alors même que ce ne serait pas raisonné ; si donc je n'ai aucune raison de vouloir autre chose que ce qui satisfait ma volonté et si, d'autre part, cette volonté trouve sa satisfaction dans telle résolution, quoi de plus naturel que de vouloir ? Il y a là une sorte d'intelligibilité immédiate que n'offrent pas les lois de la communication du mouvement ; ou, si on ne veut pas que ce

soit de l'intelligibilité, il faut y voir alors quelque chose de supérieur à l'intelligibilité même : l'attrait immédiat de la volonté. Nous n'en retrouvons pas moins, au principe de l'action, le déterminisme rationnel et scientifique, non la contingence irrationnelle et antiscientifique. C'est la communication du mouvement qui, pour notre ignorance des causes, prend la fausse apparence de la contingence, parce que nous ne voyons pas les actions cachées qui en rendent compte. Si nous pouvions retrouver dans les éléments des billes entrechoquées le rudiment des états de bien-être ou de malaise qui, chez nous, provoquent le vouloir, alors le choc deviendrait intelligible en se ramenant aux lois de la volonté, surtout à cette loi suprême qui relie le vouloir au bien-être.

Que d'ailleurs la volonté, en elle-même et métaphysiquement, soit une limite immanente à notre humaine science, tout comme la pensée, tout comme l'existence même, nous ne le nions pas. La nature ultime de l'action, en tant qu'opposée à la passion, demeure relativement à nous inexpliquée, comme tout ce qui est irréductible à des éléments plus simples et plus primordiaux. On en peut dire autant de toute sensation en ce qu'elle a de spécifique. Mais nous n'avons pas le droit d'ériger cette inexplicabilité relative de ce qui nous est le mieux connu et le plus familier en une inintelligibilité absolue, ni, par conséquent, en contingence. Au surplus, dès que l'action a lieu, elle a lieu dans des rapports de temps, d'espace et de causalité : elle tombe du coup dans le monde des relations connaissables. L'action en général et *in abstracto* peut échapper à l'explication scientifique ; mais telle action en particulier est toujours explicable, précisément parce qu'elle est déterminée particulièrement et que la détermination appelle une raison déterminante. Or, qu'est-ce qu'une action qui n'est pas *déterminée ?* On rirait d'un physicien qui, n'ayant pu trouver

la cause d'un fait, le prétendrait sans cause ou l'attribuerait à l'intervention miraculeuse de quelque divinité. Un chimiste peut être impuissant à faire l'analyse d'un liquide où sont combinées mille substances ; il n'en conclura jamais que ce liquide soit inconnaissable. Que penser du psychologue qui, dans sa science propre, se trouvant impuissant à énumérer toutes les raisons déterminantes d'un acte, le prétend sans raisons ? En tant que psychologue, vous ne pouvez jamais connaître d'une connaissance adéquate toutes les raisons d'un acte ou d'une pensée, pas plus d'ailleurs que celles d'un sentiment ; mais vous ne pouvez jamais, de votre ignorance, conclure à l'indétermination réelle de l'acte, du sentiment, de la pensée. La psychologie ne rencontrera jamais une « limite aux lois » ; elle ne rencontrera que des phénomènes concrets trop complexes pour être entièrement analysés, mais qu'elle supposera toujours analysables. L'âne de La Fontaine explique d'abord son acte en disant : — La faim, l'occasion, l'herbe tendre ; puis, ne pouvant donner toutes les raisons, il ajoute : — Et, je pense, Quelque diable aussi me poussant. — Son explication par le diable est au fond de même nature que l'explication par la contingence.

L'agir une fois posé comme un fait qui, pour être primordial, n'est pas plus ambigu que la sensation irréductible du bleu ou du rouge, demandons-nous quel est, dans la pratique, le genre d'activité et même de liberté dont nous avons besoin, et s'il est en conformité ou en opposition avec la science.

En dehors de toute considération morale, la liberté dont la pratique a besoin est compatible avec le déterminisme : elle n'est qu'une forme supérieure de déterminisme conscient. Que faut-il quand nous *délibérons?* Que les idées et sentiments qui surgissent par le fait de la délibération même influent sur notre décision finale, c'est-à-dire contribuent à la déterminer, conjointement avec notre caractère inné ou acquis. La délibération est

donc un appel au déterminisme scientifique, non à l'indéterminisme, au connaissable et non à l'inconnaissable. De quoi avons-nous besoin quand nous nous *décidons ?* Que notre décision influe sur notre avenir et soit un des facteurs de l'évolution. Mais c'est ce qui a lieu. Nous sommes libres, au sens à la fois scientifique et pratique de ce mot, si l'avenir dépend de nous, c'est-à-dire s'il ne peut être *entièrement* déterminé que par notre propre détermination, résultant elle-même de nos idées, de nos sentiments, de notre caractère. Et, de fait, nous nous jugeons précisément libres quand nous avons pour motif directeur la relation aperçue par nous entre la *fin* préférée et la *causalité* de notre moi, quand nous agissons ainsi sous l'idée même et le désir de notre liberté, c'est-à-dire de l'indépendance de notre moi. En d'autres termes, à l'idée d'un acte et de son but il faut joindre l'idée de notre pouvoir pour le produire, l'idée de nous-même comme condition de cet acte. Nous saisissons alors sur le fait, dans notre conscience présente, la condition déterminante principale d'un objet futur, à savoir notre idée même de cet objet et du pouvoir de l'atteindre : nous nous voyons coopérant à la production de l'objet. C'est là un rapport connaissable, conquis sur le domaine du prétendu inconnaissable.

Si la pratique, de même que la science, est déterministe, elle n'est pas pour cela fataliste. Comme l'indéterministe, le fataliste fait jouer à l'inconnaissable un rôle immanent et antiscientifique. Il se représente son action à venir comme déterminée par je ne sais quel *Fatum*, indépendamment de l'idée qu'il a de l'avenir même et de l'influence que peut avoir cette idée sur sa propre réalisation. Il se met par cela même en dehors des facteurs de son propre avenir ; il s'abstrait de l'évolution, ou du moins il en abstrait ses idées, comme si elles n'avaient, soit en elles-mêmes, soit par les mouvements cérébraux qui en sont inséparables, aucune espèce d'efficacité sur le cours des choses. Or c'est là

un déterminisme incomplet et contraire à la science, quoiqu'il soit encore de nos jours soutenu par bien des savants et des philosophes; c'est un pseudo-déterminisme qui ne tient pas compte de tous les facteurs déterminants, parmi lesquels se trouvent nos idées et, en particulier, l'idée de notre influence sur la production de l'avenir. Au lieu de ce faux avenir d'où nous nous sommes exclus nous-mêmes, — et qui répond à un présent non moins faux, non moins abstrait, puisque nous nous en supposons absents, — il faut concevoir le véritable avenir avec tout ce qui le déterminera. De ce tout nous sommes partie, si minime soit cette partie; et il y a des circonstances où elle n'est point si minime. Passer le Rubicon, c'est peu de chose en soi; c'est énorme par les conséquences sociales. L'idée qu'avait César qu'il dépendait de César de passer le Rubicon a été un des facteurs essentiels de l'acte; de même pour l'idée des conséquences de l'acte. Nous ne pouvons nous compter comme quantités négligeables, surtout si nous nous appelons César ou Bonaparte. Le véritable déterminisme de l'action suppose donc que nous avons, en délibérant, trois idées simultanément présentes à l'esprit : l'idée de ce que serait l'avenir sans notre pensée et sans notre effort, l'idée de ce que serait l'avenir avec notre effort en tel sens, l'idée de ce que serait l'avenir avec notre effort en sens contraire. Il en résulte que l'avenir, *indépendamment de nous*, est et nous paraît non déterminé, c'est-à-dire incomplètement déterminé pour la science, comme une ligne droite dont un seul point serait donné. Et c'est ici que prend place l'illusion d'un pouvoir inconnaissable qui échapperait à la science. Cette illusion provient de ce que, par abstraction, nous nous arrêtons à notre effort comme pouvant déterminer l'avenir en deux sens contraires, sans remonter aux raisons déterminantes de notre effort même, raisons qui ne sont plus ambiguës, mais déterminées en un seul sens. Nous laissons ainsi le problème scientifique à

l'état incomplet. Nous n'épuisons pas les vraies raisons de l'acte, c'est-à-dire toutes les dispositions à agir provenant : 1° du caractère individuel ; 2° des actions précédemment accomplies ; 3° de la réflexion actuelle par laquelle l'intelligence rend *siens* les motifs mêmes qui peuvent lui venir du dehors, en les jugeant, en les comparant, en les raisonnant ; 4° de l'idée même que le moi a de sa spontanéité (ou intériorité d'action) et de son indépendance par rapport aux impulsions et contraintes extérieures. En dehors et au-dessus de toutes ces dispositions à agir, il n'y en a aucune autre en vertu de laquelle l'esprit pourrait les accepter ou les rejeter. Une telle disposition, qui ne rentrerait dans aucune des raisons connaissables précédemment énumérées, serait l'apparition interne de l'inconnaissable, c'est-à-dire, au fond, du pur hasard ; et le même trouble, le même scandale qu'elle introduirait dans la théorie, elle l'introduirait dans la pratique ; ce serait la réalisation de la folie. Et je ne parle plus seulement d'une folie relative, comme celle du dément qui agit en vertu de causes déraisonnables qui n'en sont pas moins des causes ; non, ce serait la folie absolue, l'action sans explication, ni consciente ni inconsciente, la folie *en soi.*

— Mais, dit M. Renouvier, si l'acte libre n'est pas explicable par des motifs antérieurs, il l'est par des motifs présents. — Qu'importe ? Selon M. Renouvier, ces motifs mêmes sont toujours inexplicables. Ils sont suscités, ou se suscitent eux-mêmes indépendamment de leurs antécédents. Comment donc nier que ce ne soit toujours là, aggravée et plus révoltée encore contre la raison, la vieille liberté d'indifférence, la liberté de se fabriquer des raisons où il n'y en a pas, de se déterminer ainsi sans raisons adéquates, soit connues, soit inconnues ? Dans ce cas, ce n'est plus la volonté qui est sans boussole, c'est la raison même, puisqu'elle peut se créer des motifs sans motif et devenir ainsi déraison. Non. L'acte ne paraît contingent que parce qu'il est

déterminé d'abord par un ensemble de causes conscientes, puis par un ensemble d'autres causes antécédentes qui demanderaient un nouvel effort de réflexion pour arriver à la conscience, qui même sont trop nombreuses et trop complexes, peut-être trop spontanées et par cela même trop invincibles, pour qu'aucun effort de réflexion puisse nous en donner, à nous, la conscience adéquate et la direction. L'*indéfini pour notre conscience* prend alors la forme d'un *indéfini réel :* c'est ce qui lui prête son apparence antiscientifique. La réflexion sur nos états de conscience ne peut tout atteindre, ce procédé en partie déformateur et nécessairement dérivé ne peut s'emparer de tout ; mais, d'autre part, ce qui est trop profond et trop spontané pour être entièrement réfléchi n'est pas pour cela indéterminé : il consiste, au contraire, dans les déterminations les plus radicales et les plus indépendantes du travail ultérieur de l'entendement.

Autre est la question de savoir si nos actions sont *déterminées*, autre est celle de savoir si elles peuvent être *prévues*. Pour notre science, il est clair qu'un effet peut être déterminé par ses causes sans que nous puissions cependant prévoir ce que cet effet sera. Un résultat peut avoir une forme et des qualités que ses conditions rendent nécessaires, et que cependant l'analyse des conditions déterminantes ne nous permettait pas de nous représenter à l'avance. Une synthèse originale et pour nous imprévue peut dériver d'éléments qui n'étaient connus qu'à part. Les propriétés isolées de l'hydrogène et celles de l'oxygène n'eussent pu faire prévoir à notre science incomplète les propriétés de l'eau. Mais ce qui est théoriquement et pratiquement imprévisible pour nous ne l'est que par son degré trop élevé et trop complexe de connaissabilité, non par son inconnaissabilité. C'est parce que la prévision du temps suppose trop de choses à prévoir qu'elle est actuellement impossible : il y a là surabondance et non absence de prévisibilité.

Il en est de même, à plus forte raison, des actions humaines. Elles sortent des profondeurs de la *vie*, la plus complexe des résultantes à nous connues dans ce monde; pour les prévoir, il faudrait posséder la totalité des antécédents qui sont venus s'épanouir chez nous en sentiment et en pensée. Cela nous dépasse, et, en ce sens, nous nous dépassons nous-mêmes. Jamais nous ne serons aussi intelligents que les choses sont intelligibles. Jamais nous ne les déterminerons autant qu'elles sont déterminables et déterminées; jamais nous ne les mettrons dans des relations assez innombrables pour en saisir, non pas l'indéterminisme, mais l'infini déterminisme et l'infinie rationalité. L'inintelligible et imprévisible contingence est la fausse apparence que prend pour notre ignorance humaine le surcroît d'intelligibilité qui est au fond de l'être et déborde notre prévision. pareillement imprévisible est le mouvement de la vague qui vient mourir sur le rivage, car il faudrait, pour le prévoir, calculer les mouvements de l'Océan tout entier, donc de la terre, donc de la lune, donc du soleil, donc des étoiles. Et pourtant, ce n'est pas librement que meurt la vague.

Si l'on n'avait pas en vue de fonder la moralité et si l'on s'en tenait simplement aux besoins, soit de la connaissance, soit de la pratique ordinaire, — celle qui poursuit l'agréable et l'utile, — ce serait pure extravagance de nous attribuer un pouvoir inconnaissable en soi et de lui faire jouer un rôle dans notre conduite. La question ultime est donc la suivante : — Ce pouvoir échappant à toute science est-il nécessaire pour conférer à la conduite humaine un caractère de moralité proprement dite ?

II

Ici, des précautions de méthode rigoureuse sont indispensables, quoique non observées d'ordinaire. Quand

on veut prouver la nécessité pratique de la contingence par les conséquences *morales* que, dit-on, elle rend seule possibles, il faut détacher l'élément de réelle indétermination des autres éléments et de leurs conséquences pratiques, pour le considérer à part et en lui-même. Si en effet vous mêlez la spontanéité, l'intelligence, l'idée et le désir de la liberté avec « la contingence des actes imprévisibles », vous aboutirez à certaines conséquences morales et sociales qui ne seront point entièrement le propre de l'indéterminisme, mais renfermeront des emprunts au déterminisme. Une telle façon de raisonner est trop commode. C'est pourtant celle des partisans de l'inexplicable libre arbitre. C'est sur les éléments mêmes du déterminisme qu'ils s'appuient pour démontrer la valeur et la moralité de l'indéterminisme. Ils ressemblent à quelqu'un qui, mêlant un acide avec du sucre, prétendrait que c'est l'acide qui est sucré. Passez en revue tous les éléments particuliers et précis, d'abord de l'idée de liberté *morale*, puis de l'idée du bien *moral*, vous les verrez perdre toute espèce de sens si vous les concevez comme quelque chose d'indéterminé et, par cela même, d'inconnaissable. Point de liberté morale, dit-on, sans *indépendance*, sans *spontanéité*, sans *contingence;* mais, en premier lieu, qu'est-ce qu'une indépendance absolue et dont on ne pourrait rendre raison ? Il y a nécessairement quelque chose dont on est indépendant et quelque rapport sous lequel on est indépendant. L'indépendance absolue n'offre aucun sens au point de vue de la théorie ; dans la pratique, et surtout dans la morale, elle ne serait d'aucune utilité : nous agissons dans un monde de phénomènes et de relations, et c'est *par rapport* à telles passions inférieures, à telles idées inférieures, à telles lois inférieures, que nous avons besoin d'être moralement indépendants. Cela n'implique en rien l'indépendance à l'égard de tout objet, de tout motif et de tout mobile. On a cent fois démontré que, loin d'être morale,

cette indépendance serait le caprice et l'arbitraire.

En second lieu, que serait une *spontanéité* absolue? — La création *ex nihilo* et *per nihilum*, c'est-à-dire le suprême inintelligible, dont il n'y a rien à dire de moral. Que quelque chose existe sans avoir besoin d'autre chose pour exister, cette existence absolument spontanée n'a rien d'analogue ni avec la volonté, ni avec la moralité : on ne l'appelle libre que par métaphore et en un sens tout négatif. Dès qu'il est question de morale, il ne s'agit plus d'exister par soi, ni même de vouloir indépendamment de tout objet, mais de vouloir tels ou tels objets supérieurs en vertu de telles et telles raisons qui fondent leur supériorité. Au reste, lorsque nous essayons de faire de la volonté un « objet » de pensée, comme toute pensée objective s'exerce selon une loi de la nature donnée et que nous appelons la conformité à une loi nécessité, notre propre volonté semble ainsi sujette tout entière à une nécessité extérieure ; mais, en dehors de cette objectivation, la volonté elle-même, subjectivement, ne connaît pas ce qu'on appelle *contrainte*. La loi à laquelle on dit qu'elle obéit est en partie l'expression de son activité interne, non quelque chose de complètement imposé du dehors. C'est en ce sens tout relatif que la volonté est spontanée, mais cette spontanéité n'implique aucune ambiguïté : elle est certitude et non incertitude, précisément parce qu'elle est un développement du vouloir-vivre tendant au plus grand bien.

En troisième lieu, une « contingence » absolue de l'action n'a pas de sens. Toutes les fois que nous déclarons une volition contingente, c'est encore en un sens relatif : nous voulons dire que nous aurions voulu autrement *si* telle raison eût prévalu, par exemple l'idée du bien universel, mais non pas sans aucune espèce de raison. D'une entière contingence qui ferait sortir les contraires de la même cause, il n'y a rien à dire : c'est une pseudo-idée, un mot vide de sens philosophique et, par cela même, de sens moral.

En un mot, il est impossible d'établir une relation, quelle qu'elle soit, entre un terme supposé absolu, par cela même inconnaissable, et d'autres termes avec lesquels il ne peut entrer en relation sans cesser d'être absolu et sans devenir connaissable. Comme d'ailleurs la prétention à l'absolu est insoutenable pour l'homme, il s'ensuit que la vraie idée de liberté morale implique une certaine relativité, grâce à laquelle elle devient à la fois scientifiquement intelligible et moralement pratique.

Dira-t-on que l'indéterminisme de la volonté, tel que le supposent les partisans de l'inconnaissable immanent, n'est pas absolu de tout point, mais relatif à tel point *déterminé* de la chaîne causale, où il fait brèche? La difficulté n'en sera qu'aggravée. Admettre au sein de choses déterminées un point quelconque où subsiste une réelle et objective indétermination, prétendre ensuite établir un rapport entre le déterminé et cet indéterminé, enfin étendre à ce dernier les relations et qualifications du déterminé, c'est se contredire. Ce qui est indéterminé, fût-ce sur un seul point, ne comporte sur ce point aucune détermination intelligible, aucun rapport intelligible avec le reste. La quantité d'indétermination ne fait rien à l'affaire; là où l'x existe, il exclut toute qualité, à plus forte raison toute qualité d'ordre moral. On ne peut donc l'appeler libre.

Comme la liberté, la responsabilité perd tout sens en se fondant sur une contingence absolue qui échapperait à toute science. Être moralement responsable, c'est s'être déterminé soi-même; mais que faut-il entendre par *soi?* Notre *moi* n'est pas une puissance indifférente; il est la conscience que nous avons de notre existence et de notre activité propres, existence et activité qui ont et des déterminations stables dont l'ensemble est notre caractère, et des déterminations changeantes en raison composée de notre caractère et des dispositions actuelles. C'est le « moi empirique ». Nous sommes

à coup sûr déterminés par ce moi quand nous prenons délibéremment quelque résolution, et, comme ici le moi déterminé est identique au moi déterminant, il est légitime de dire : *je me* détermine moi-même. Mais une telle détermination de soi par soi ne serait ambiguë et n'échapperait à toute connaissance possible que si notre moi était lui-même ambigu, que s'il constituait une sorte de hasard vivant et d'indifférence réalisée. En ce cas, serait-ce plutôt moi qu'autre chose ? Le moi n'emporte-t-il pas, comme l'a bien vu Leibnitz, des qualités et modes propres, une manière d'être qui soit reconnaissable comme mienne, une sorte de figure interne qui soit mon visage moral, un fond également déterminé sous cette forme qui l'exprime ? L'attribution au moi d'un acte suppose donc que son lien au moi n'est pas contingent.

Dira-t-on qu'il s'agit du *sujet pur*, du *moi pur ?* Qu'est-ce alors, sinon le sujet de la conscience considéré abstraction faite de tout contenu de la conscience ? Réduisez ainsi le sujet à soi, à son « action » propre, indépendamment de tout objet, il n'y aura plus pour lui de *variation* possible, aucune *diversité d'attitude* ou de *direction*. Où puiserait-il des raisons de changement, en dehors de toute sensation actuelle ou de toute représentation idéale ? Une conscience pure et isolée n'aurait pas de phénomènes et pas d'« actes ». Chaque variation dans le *sujet* de la conscience implique *ipso facto* une variation dans le *contenu* de la conscience, c'est-à-dire dans les états qualitatifs ou relations d'états que renferme la conscience et qui deviennent pour elles des objets intérieurs. Seul en présence de soi, le sujet pur sera éternellement pensée de la pensée, et, comme dans cette pensée il n'y aura aucun contenu, le sujet pur sera éternellement la pensée de rien. Il ne pourra même pas, comme les solitaires de l'Inde, contempler son nombril, car il n'aura rien à contempler. En un mot, dire qu'un acte est déterminé par notre moi

pur, ce n'est rien dire d'explicatif, car : 1° mon moi pur n'a pas de détermination qui le distingue du vôtre ; 2° il n'a pas de détermination qui explique tel acte sortant de son sein plutôt que tel autre. Il n'est donc encore qu'un des noms de l'inconnaissable.

Et cependant, l'*idée* de notre moi exerce une action en tant qu'idée, selon les lois du déterminisme scientifique. Cette action consiste en ce qu'aucune détermination particulière de notre volonté ne nous paraît absolument adéquate à l'idée que nous nous faisons de notre moi. Nous dépassons ainsi toute détermination particulière, sans nous y voir jamais épuisés. Mais l'action de cette idée, action négative, se borne à nous permettre de nous ressaisir en présence de chaque motif et de chaque mobile, de nous opposer à ce motif et à ce mobile particulier, de reprendre ainsi, comme on dit, possession de nous-mêmes. Moment utile dans la délibération, mais qui, à lui seul, ne rendrait pas compte de la résolution finale et ne suffirait pas à nous la rendre imputable. Ce qui fonde l'imputabilité et nous donne le sentiment de notre responsabilité morale, c'est que nous remplissons l'idée d'abord vide de notre moi, en concevant un moi idéal pris pour fin, par conséquent une certaine satisfaction possible ou réalisation possible de notre moi sous telle forme déterminée. Quand une action résulte de l'idéal de nous-mêmes que nous avons ainsi conçu et préféré, nous nous en jugeons responsables, parce que cette action s'explique à la fois par notre moi réel et par notre moi idéal : elle est l'objectivation visible de l'un et de l'autre, elle est nous-mêmes pris sur le fait, et, en conséquence, elle nous *caractérise*.

Examinez bien toutes les circonstances qui engagent la responsabilité, vous verrez que, depuis la première jusqu'à la dernière, elles sont prises dans le connaissable, jamais dans l'inconnaissable. Elles consistent à montrer que la volonté n'a pas agi au hasard,

inintelligiblement. On s'imagine à tort que notre indignation morale, par exemple, est fondée sur la possibilité de l'action contraire pour l'agent dans le même état d'esprit, avec le même caractère, la même intelligence, la même sensibilité, au milieu de circonstances exactement identiques. L'indignation repose sur ce que tel acte odieux, ayant été accompli avec préméditation, après de longs calculs, par une intelligence attentive et peut-être subtile, par une volonté persévérante et forte, en dépit de mille obstacles, révèle pour toutes ces raisons une foncière difformité du moi réel et du moi idéal qui lui est harmonique. Ce n'est plus une sorte d'entraînement passager ni de hasard malheureux, mais un dessein suivi au service d'une volonté anormale et inhumaine. Avoir tant réfléchi, tant pesé le pour et le contre sans trouver en soi, avec l'idée du bien, un reste d'amour du bien assez puissant pour triompher de la passion égoïste, c'est non pas seulement avoir fait une mauvaise action, mais être mauvais soi-même et révéler la profondeur d'une perversité enracinée dans le moi. Tout acte qui *satisfait* pleinement notre moi, le *juge*. C'est parce que le parricide, malgré toutes ses délibérations préalables, n'a pas pu rencontrer en lui-même un point d'appui pour sortir de ses rêves de sang, c'est pour cela qu'il est un monstre, et non un monstre d'un instant, par faiblesse ou passion momentanée, mais un monstre de tous les instants, rivé à sa laideur par son caractère même.

Quant aux « excuses » d'un acte, elles consistent à montrer que cet acte n'est pas la révélation d'un caractère radicalement monstrueux, mais d'une perturbation plus ou moins accidentelle dans une volonté capable encore de bons élans. En un mot, au moment de l'action, par le moyen de quelqu'une de mes pensées et tendances intérieures, m'était-il possible de faire le contraire de ce que j'ai fait, vous m'excusez : le mal n'était pas mon être même ; mais, si je ne pouvais pas

faire le contraire, si nulle idée généreuse, nul sentiment affectueux ne pouvait m'empêcher de mal faire, vous déclarez qu'il n'y a plus de circonstance atténuante, que le mal fait partie de mon être, qu'il est mon idéal réalisé et comme incarné en moi. Votre horreur du mal est donc une perspective qui s'ouvre sur un gouffre intérieur.

Il est bien vrai que, dans l'indignation du vulgaire, il entre une sorte de colère et de haine fondée sur l'illusion de la contingence; mais aussi ce prétendu sentiment moral est-il alors, *pro tanto*, immoral, dans la mesure même où il est antiphilosophique et antiscientifique. La responsabilité *absolue*, qui semblerait motiver une sorte de haine *absolue* pour un de nos semblables, serait précisément ce qui rendrait cette haine absurde; car, à quelqu'un qui aurait vraiment un pouvoir absolu des contraires, pourquoi feriez-vous un crime d'avoir manifesté ce pouvoir? La liberté, dans l'hypothèse de l'inconnaissable contingence, consiste à ne dépendre subjectivement ni des motifs et mobiles objectifs, ni de son propre caractère ; dès lors, comment *jugerez-vous* cette liberté? Vous ne pouvez la juger d'après ses propres motifs, ni d'après son caractère seul, puisqu'elle consiste précisément à n'en pas dépendre. Lui reprocher de s'en être montrée indépendante, ce serait lui reprocher d'être ce qu'elle est, quoi qu'elle soit; ce serait, plus simplement, lui reprocher d'être. C'est donc avec vos propres motifs à vous, ou avec votre propre caractère, c'est avec vos « objets » que vous prétendrez juger la liberté d'autrui; de quel droit? Cette liberté sera encore bien plus indépendante de vos motifs et de votre nature que de ses motifs et de sa nature. Elle est *elle* et vous êtes *vous*. Quant à une loi supérieure à nos deux individualités et à nos deux « libertés », qui pourrait les juger, elle n'est, dans votre hypothèse, qu'une construction ultérieure de l'intelligence; la liberté est seule primordiale. Il n'y a donc plus d'*objet* à qui vous

puissiez vous référer, et, d'autre part, nous avons vu que le « *sujet* pur », demeurant indéterminé et non qualifié, n'est pas moralement qualifiable.

Charles Secrétan a cependant voulu fonder une morale d'amour sur cette liberté absolue et absolument inintelligible. Vaine entreprise. Je ne pourrais vous savoir gré et vous rendre *grâce* de m'aimer si vous ne m'aimiez que par une impulsion toute mécanique ; mais, d'autre part, puis-je vous rendre grâce de m'aimer si vous ne m'aimez que par une volonté arbitraire et inexplicable, par un coup de hasard intérieur, alors que vous auriez pu tout aussi bien me haïr? Votre « *grâce* » est alors tellement gratuite et fortuite que mon retour de reconnaissance, ma *grâce* à moi-même échappe de son côté à toute loi. Vous m'aimez, et moi je vous hais: qu'avez-vous à dire? Qu'y a-t-il de moral à ce que vous m'aimiez sans raison, et qu'y a-t-il d'immoral à ce que, par un acte également sans raison, je ne vous aime pas? A quelle loi, encore un coup, pourrez-vous soumettre des volontés absolument indéterminées, deux absolus qui s'entre-regardent? L'intelligence ne vient, selon Secrétan, qu'à la suite de la liberté absolue : « Je suis ce que je veux (1) ». A cela aucune réponse. Les libertés demeureront en présence ; chacune se fera sa règle comme elle l'entendra. On pourra se défendre contre les effets désagréables de ce choix ou se féliciter des effets agréables, mais la volonté restera « impénétrable » en elle-même: elle ne sera pas bonne, puisque ses effets, fussent-ils bons, lui seront en quelque sorte étrangers et qu'elle pourra toujours les suspendre ; elle sera cause indéterminée de biens déterminés, voilà tout. De même, elle sera cause indéterminée de maux déterminés, qu'elle pourra changer en biens s'il lui plaît ; elle ne sera pas en elle-même mauvaise.

(1) *Philosophie de la Liberté*, p. 303. « L'activité primordiale s'exerce avant de pouvoir se comprendre, puisque l'intelligence est son produit ». Voir également le livre de M. Rauh sur la *Morale*.

Aussi Secrétan est-il amené à poser l'obligation comme un pur *fait*, comme un sentiment, et il s'efforce d'élever ce sentiment au-dessus de toute connaissance. « L'esprit logique, dit-il, n'essaiera point d'emprunter l'obligation à quelque autre fait qu'au *sentiment* d'être obligé... Je trouve en moi le sentiment de l'obligation; je rougirais d'en suspecter l'autorité... Je ne suis pas *logiquement* obligé de croire au devoir ; mais j'y suis tenu moralement. Je l'affirme et je passe... Théoriquement, le devoir n'est pas mieux assis que la liberté qu'il supporte. » En effet, le devoir est en l'air et la liberté aussi.

M. Renouvier, à son tour, fait de vains efforts pour donner un caractère moral à la faculté des « commencements absolus » : il soutient que la volonté fait commencer absolument le motif qui l'explique et qui, en même temps, la juge. Tout jaillit ainsi à la fois : le motif, la volition, la loi, etc. C'est une abondance de biens imprévus et imprévisibles. Mais ce système ne fonde pas plus l'imputabilité morale que les autres. Tout à l'heure, par exemple, je pressais la main d'un ami parce que cet acte amical avait pour motif ma disposition amicale ; tout d'un coup, en vertu de « l'automotivité des représentations », j'évoque le motif de la haine, que je fais commencer absolument, et, en vertu de ce motif, je frappe mon ami. Le coup lui est désagréable, mais comment qualifier d'une manière morale ce coup absolu? — Il a eu, dites-vous, *au moment même*, un motif, ma haine; je puis donc le qualifier. — Oui, mais ma haine elle-même a commencé d'une manière absolue et sans sortir des précédents motifs. C'est « une passion qui se fait » ; « mon gré ne fait pas mon choix, dit Lequier, c'est mon choix qui fait mon gré : il me plaît qu'il me plaise ». Si je montre ainsi l'absolue indépendance de ma faculté volitive, peut-être direz-vous que je suis fou, mais, en vérité, je ne suis pas coupable. Le discontinu n'est pas

plus moral qu'il n'est raisonnable et scientifique. M. Renouvier convient lui-même, avec beaucoup de sens, qu'un numéro de loterie n'a rien de respectable; mais en quoi un commencement absolu, sorti de l'urne des possibles d'où son contraire aurait pu aussi bien sortir, en quoi un pareil coup de contingence diffère-t-il d'un numéro de loterie? (1)

III

Si nous passons de la considération du sujet moral à la considération du bien moral, c'est-à-dire de l'objet à réaliser pour notre volonté, nous trouvons de nouveau que l'inconnaissable ne peut en rendre compte. A quel titre, en effet, le bien s'impose-t-il à nous, qu'on le conçoive comme le suprême obligatoire ou comme le suprême persuasif? Est-ce à titre d'incognoscible? Nous n'aurions aucune raison alors pour l'appeler du nom de bien plutôt que du nom de mal. C'est seulement par ses éléments connaissables que le bien exerce une action sur notre pensée et sur notre volonté. Ce qui peut fonder la morale, c'est la représentation de l'inconnu d'après le connu, c'est l'induction du second au premier; c'est, en définitive, l'idéalisation de l'inconnu d'après la réalité connue. Or une telle induction est impossible dans la théorie de la contingence. Celle-ci suppose quelque chose d'absolument nouveau par où s'introduisent dans l'univers des différences tellement *sui generis* qu'elles ne rentrent plus sous la loi de l'analogie universelle, des faits tellement originaux qu'ils n'ont point eu et n'auront point de pareils. C'est le triomphe de l'*individuum ineffabile*. En morale, cet individualisme aboutit natu-

(1) Aussi M. Renouvier représente-t-il le tirage au sort comme une des raisons probables qui peuvent faire croire à un libre arbitre ambigu, » objet d'attentes égales », fondement de l'égale possibilité sur laquelle repose, selon lui, le calcul des probabilités mathématiques dans les loteries!

rellement à l'égoïsme, au « culte du moi » de certains décadents. Si le moi forme vraiment, par sa nouveauté absolue, un univers isolé dans l'univers, si le « fait » individuel, que la science ne peut qu'envelopper d'un réseau d'idées, est libre en soi de toutes les nécessités intellectuelles, si ce qu'on nomme loi est simplement la figure qu'il a prise à travers le temps et par son contact avec d'autres faits, si enfin elle n'est qu'une « habitude » et une sorte de carapace à la vie, il en résulte que le réel, que le vivant est par lui-même supérieur à la loi morale comme à toutes les autres. Qu'est-ce, en effet, que cette loi morale qui prétend imposer une limite à la spontanéité profonde de l'être : *ne plus ultra ?* Résultat du mutuel frottement des forces vives, sa nécessité est empirique, comme l'est au fond dans ce système toute nécessité. Elle exprime une sorte d'équilibre plus ou moins provisoire, pareil au tassement des galets roulés par la mer, qui attendent qu'une nouvelle vague les emporte ou les range en un autre ordre. Devant le *fait* l'intelligence doit se taire, n'ayant pas le droit de juger le primitif par le dérivé, l'essentiel par l'accidentel, la vie par les formes mortes de la vie. L'intelligence, selon une charmante définition, n'est que le hasard assagi par le temps. Le « progrès », c'est l'aspect que prend pour nous, lorsqu'elle s'est établie dans le passé, « la suite discontinue des inventions vitales sans règle ni but qu'elles-mêmes ». Loin d'avoir un droit supérieur au fait, la loi morale est « le plus insolant empiétement du monde de l'intelligence sur la spontanéité (1) ». Les idées morales, par une usurpation indigne, c erchent à étouffer de leur existence déjà précise le possible indéterminé ; « mais il n'y aucune raison pour reconnaître à la conscience morale toute suprématie dans la con-

(1) Voir, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, l'article curieux et intéressant de M. Jean Weber intitulé : *Une étude réaliste de l'acte et de ses conséquences morales*, 1894, p. 541. Si nous appelons l'attention sur ce travail, c'est qu'il nous a paru « typique ».

duite de nos actions. » Ce qui suffit à le prouver (pour ceux aux yeux de qui le fait est tout, étant nouveauté absolue), c'est que cette suprématie, elle ne l'a pas en fait. « L'autorité » des idées morales n'a d'autre origine que « la tendance de l'esprit à l'équilibre et au repos ». Elle est faite de toutes les habitudes qui s'entrecroisent en nous et nous constituent : « tout ce passé *égoïste*, qui voudrait exister seul, résiste de tout son poids aux *inventions* qui, en venant s'y ajouter, en changeraient la figure » — par exemple les inventions des anarchistes. — « Ces solides constructions que l'évolution mentale a édifiées voudraient étouffer la spontanéité, dont l'incessant travail pourrait les bouleverser : la mort a peur de la vie. Nous aimons nos habitudes, nous craignons les affres de la création, nous avons peur du génie », — par exemple du génie de Ravachol. — « Le monde ne grandit que par folie, hasard et douleur. » Dans la société, « l'originalité scandalise, et chacun se lève d'instinct contre l'indépendant qui ose sortir librement des usages ». Au fond, « il faut en convenir, la *moralité* d'un homme, ce n'est que son *impuissance* à se créer une conduite personnelle (1) ». L'homme de génie, lui, est « profondément immoral », mais « il n'appartient pas à n'importe qui d'être immoral ». Le devoir n'est que la tyrannie des vieilleries à l'égard de la nouveauté. Place aux nouveaux, place aux jeunes. Vous vous indignez de voir déranger un équilibre établi ; « cependant il n'y a entre le scandale et le respect qu'une différence de date ». La vraie morale est « celle du fait », comme il convient dans une doctrine de contingence absolue qui est un empirisme absolu. « Le fait accompli emporte toujours toute admiration et tout amour, puisque l'univers qui peut le juger est à ce moment conséquence de ce fait. Ainsi nous appelons bien ce qui a triomphé. » Voici un

(1) P. 531.

parricide *accompli;* il faut l'admirer et l'aimer ; l'univers seul pourrait le juger (et encore !), mais l'univers, tel qu'il est, ne serait pas ce qu'il est et n'existe actuellement que par ce meurtre ; de quoi donc pourrait-il se plaindre ? L'univers est d'ailleurs, tel quel, le meilleur possible, puisqu'il existe. « La perfection, c'est d'exister. » Le monde, à en croire Leibnitz, avait été réalisé par Dieu comme le meilleur de tous les possibles offerts à sa création ; « notre Dieu à nous se nomme réalité, il décide par le fait : et c'est parce que le monde existe qu'il est le meilleur possible. » Au reste, soyons tolérants ; tout autre univers, s'il avait pris la place de celui-ci, « serait aussi admirable et parfait (1) ». Dans cet état de choses, l'homme qui sacrifie tout à sa charité a raison, puisqu'il le fait; mais « celui au contraire qui sacrifie ses scrupules et ses sentiments à son ambition a tout aussi raison, car son orgueil est, par le fait, ce qu'il y a de plus vivant, de meilleur en lui. » Bref, dans ce monde d'égoïsmes étrangers l'un à l'autre, « le devoir n'est nulle part, et il est partout ». Tous les êtres ont toujours fait ce qu'ils devaient faire, parce qu'ils l'ont fait. « Comment un esprit qui se pique d'impartialité préférerait-il le brave au poltron ? La bravoure et la lâcheté ont chacune leur beauté, qu'un artiste saurait bien découvrir, et qui n'est autre que leur intensité de réalité. » Toute « invention », qu'il s'agisse d'un acte d'héroïsme ou d'un acte de scélératesse, est « une trouvaille aveugle, incertaine de ses résultats, mais, quoi qu'il arrive, c'est toujours pour le mieux possible... Agir, s'imposer aveuglément, sans crainte d'une défaite qui ne se suppose même pas, tant l'être est plein de lui-même, telle est la vie : et par-dessus toutes ces férocités qui se jettent les unes sur les autres, il plane un *implacable* optimisme. » — Implacable en effet, cette contingence qui impose au

(1) P. 556 et 567.

cœur comme à la raison de se taire, plus sourde encore et plus aveugle que la vieille Nécessité des anciens.

Le mérite, bien entendu, consiste aussi dans le fait brût. Le malade emporté par une maladie « mérite cette mort, puisque son organisme n'a pas su résister ». Le pécheur qui se repent « mérite les tourments de son âme contrite, car il n'était pas assez fort pour transgresser la loi, il était *indigne de pécher* ». On voit, à ce nouveau genre d'indignité, que le fatalisme de Spinoza est bien dépassé par l'indéterminisme de la contingence. « Le criminel impuni que le remords torture, qui vient se livrer et avouer, mérite le châtiment, car il n'a pas été assez fort pour porter d'une âme impassible le terrible poids du crime », — dites plutôt de la « création ». Que ce bandit, au contraire; triomphe et se fasse aimer: « c'est bien lui qui *méritait* ce bonheur, puisqu'il n'a reculé devant rien et a su l'acquérir quand même. Le succès, pourvu que le vaincu soit bien vaincu, détruit, aboli sans espoir, le succès justifie tout. Toute existence est injustice à l'égard du néant; et, comme le néant ne proteste pas, elle est justice. » Reste à savoir si, le néant réduit au silence, ceux qui existent n'ont jamais droit de protester. Mais non ; de même que le devoir, le droit se ramène au fait, non plus parce que ce dernier est fatal, mais au contraire parce qu'il est libre. Pour qui s'est pénétré de « l'intense réalisme des choses », il n'y a pas de droit à l'existence autre que l'existence. « La raison du plus fort est toujours la meilleure : cette proposition voudrait être une audace; ce n'est qu'une naïveté (1). » Le « fait nouveau » (cette merveille, ce miracle, cette invention géniale) » n'a qu'à s'imposer, sans se chercher de *justification* (ce qui serait d'ailleurs encore une façon de s'imposer); et vraiment, lorsqu'on y songe,

(1) J. Weber, *loc. cit.*, p. 537.

nous avons le droit de tout faire. » — « Qui pourrait m'empêcher de tuer un ennemi assez vigoureusement détesté pour tout imaginer, tout oser contre lui ? Rien de plus haut que l'égoïsme ne peut exister pour l'égoïsme (1). »

Ainsi se développent inexorablement toutes les conséquences de la doctrine, et, si nous avons préféré les appuyer de citations que les déduire nous-même, c'est qu'on a tant accusé le déterminisme de perdre la morale qu'il est juste de montrer comment l'indéterminisme la sauve. Une seule chose est consolante : c'est que cet « amoralisme », on en convient, ne se prescrit ni ne se prêche ; quoique dédaigneux de la logique, il conserve cette dernière logique de ne pas s'ériger lui-même en loi. « La morale se prêche, le despotisme qu'elle rêve est légitimement désiré par ses défenseurs : le misonéisme est chose naturelle ;... mais l'amoralisme ne saurait se prêcher, car la seule loi que nous pourrions formuler, ce serait : Vivez. » Il faut donc laisser « tout en place, après avoir constaté ». Le réalisme nous fait assister aux « événements avec un esprit indifférent, mais avec une âme émue ». — Nous ne savons d'ailleurs pourquoi notre âme serait « émue » ; d'autant plus que l'on ajoute : la suprême bonté immobile « comprend et laisse faire ». Nous ne sommes pas la suprême bonté ; c'est pour cela sans doute qu'il faut « s'approcher du fait avec une âme vivante et émue pour le contempler. Telle est la religion du fait contingent, tel est le culte de l'Inconnaissable, fertile en coups de « génie » et de « folie », mais partout divin dans la nouveauté de ses inspirations imprévisibles. Mettons-nous en présence de ce qui est, et adorons-le.

Quand la science est visée au cœur, ainsi en est-il de la morale. Elle aussi n'a plus de base et, après l'écoulement de l'intelligence en faveur d'une prétendue liberté,

(1) P. 558.

il ne reste, à la place de loi morale, que le hasard érigé en quelque chose de sacré, à la place de liberté morale, que le fait inintelligible et inintelligent, érigé de même en quelque chose de sacré. C'est dire qu'on aboutit, sous couleur de mysticisme, au scepticisme moral, sous couleur d'idéalisme, au matérialisme du succès et de la force. Et la déliquescence métaphysique tourne nécessairement à la déliquescence sociale.

IV

En somme, nous avons vu que la théorie n'a pas à se préoccuper du monde absolument inconnaissable qui pourrait bien exister au delà ou au milieu du monde connaissable : si ce monde nous était lui-même donné comme réel, rien ne nous empêcherait de rêver encore un autre monde inconnaissable, et un autre encore, à l'infini ; de même, et à plus forte raison, l'action n'a pas à s'inquiéter de l'inconnaissable absolu, soit transcendant, soit immanent, car, si la pensée peut rester dans le rêve, l'action est nécessairement dans le réel. Mais il y a un inconnaissable relatif à nos sens bornés et à notre science bornée ; il y a un incompréhensible pour nous qui peut être compréhensible pour une science supérieure. De là ce problème : si la philosophie théorique ne peut se désintéresser entièrement des limites de notre connaissance ainsi entendues, la philosophie pratique peut-elle s'en désintéresser ? Nous ne le croyons pas, et c'est en ce sens, non en aucun autre, que nous avons jadis attribué un certain rôle en morale à l'idée des limites de la science (1). Il est bien clair que nous n'avons jamais voulu *fonder* la morale sur une simple limite, encore moins sur ce qui est au delà de cette limite et conséquemment inaccessible ; mais nous

(1) Voir notre *Critique des Systèmes de morale contemporaine*.

avons voulu montrer que la limitation théorique de notre savoir est en même temps, sous certains rapports, une limitation pratique de notre vouloir.

Comme la science de la nature, toute morale exclusivement naturaliste demeurera toujours elle-même frappée d'une essentielle relativité ; elle ne devra donc, en aucun cas, prendre la forme d'un dogmatisme obsolu. On ne pourra jamais affirmer, par exemple, que tel objet d'expérience soit absolument *bon.* On ne pourra jamais ériger la recherche de tels et tels objets utiles ou agréables en loi certaine, absolue et suffisante. Les objets connus de nous, en effet, ne sont pas tout, et de plus ils ne sont connus que dans des relations réciproques ou dans des relations avec nous. D'autre part, le même point d'interrogation qui se dresse devant les objets sensibles se dresse aussi devant le monde intelligible et devant les objets dont nous le peuplons par la pensée. Si nous étions réduits à cette situation intellectuelle, quelle serait logiquement notre situation morale? La pensée n'ayant plus d'autre règle que ce principe : — relativité du savoir objectif, — notre conduite se bornerait à le traduire en actions. Par conséquent, nous mettrions dans nos actes la même relativité que dans nos idées. Nous ne pourrions nous abandonner sans réserve au monde sensible, comme si nous étions sûrs que rien n'est ni réel ni possible au delà. Nous ne pourrions pas davantage nous donner tout entiers au monde intelligible, qui demeure toujours problématique, qui est même, par définition, un problème. Le principe de la relativité des connaissances objectives serait donc, à lui seul, limitatif et restrictif de l'absolu égoïsme, mais il serait aussi limitatif et restrictif de l'absolu désintéressement. Nous serions suspendus entre les deux termes d'une alternative, entre le sensible et l'intelligible. Nous devrions éviter dans cette hypothèse, autant qu'il nous serait possible, tout ce qui nous engage absolument, tout ce qui est définitif, irréparable. Et c'est

surtout en ce qui concerne les autres hommes que l'irréparable devrait nous épouvanter ; car si, dans le fond des choses, l'égoïsme et la méchanceté se trouvaient être vraiment le *mal*, en les choisissant nous aurions choisi un mal réel et foncier. Au contraire, en nous sacrifiant nous-mêmes, dans les cas où le sacrifice est nécessaire, nous serions sûrs au moins de ne sacrifier que des biens sensibles et relatifs, de ne pas réaliser un mal *moral*, mais un mal purement physique. Sans doute Ernest Renan pourrait nous dire encore que nous sommes dupes ; mais mieux vaudrait risquer d'être dupes que d'être coupables.

En somme, la limitation de notre connaissance objective limite logiquement l'égoïsme, introduit dans la morale matérialiste et épicurienne un X qui la met en question et renverse son dogmatisme ; c'est déjà quelque chose, c'est beaucoup ; mais cette limitation de la connaissance, si elle était la seule restriction à nos mobiles naturels, limiterait aussi la morale du désintéressement et de l'amour, puisque nous ne saurions s'il est plus sage, au point de vue de la réalité fondamentale, d'aimer autrui que de nous aimer nous-mêmes. Aussi la morale a-t-elle besoin d'un principe positif et non pas seulement négatif. Pour cela il faut, selon nous, changer de point de vue. Au lieu de considérer les objets pensés et leurs rapports mutuels, c'est le sujet même, c'est la conscience qu'il faut considérer, ainsi que le rapport des objets au sujet. Il ne serait rationnel d'agir purement et simplement selon les données de la science *objective*, — nous entendons par là la science de la nature, — que si ces données étaient tout ; or, elles ne le sont pas. La conscience, considérée comme nous faisant connaître par intuition la seule réalité en soi qu'il nous soit donné d'atteindre, à savoir le fait mental, constitue la limite interne de notre connaissance de la nature. Cette limite, dont nous devons tenir compte en agissant, n'est plus un inconnaissable absolu, mais un

inconnaissable relatif, qui, par un côté, est précisément ce qu'il y a de plus connu en même temps que ce qui connaît. Aussi ne sommes-nous plus ici en présence d'une idée indéterminée, négative et toute problématique; nous sommes en présence d'un fait premier et irréductible, mais certain. En outre, ce fait est susceptible de comparaison avec le reste; on peut se demander si la conscience, condition de toute connaissance objective, n'est pas supérieure par cela même à tous ces objets qui ne sont « objets » que par elle. Enfin, la réalité objective et la conscience subjective étant également inexplicables pour nous, il s'ensuit que le mode de relation du réel et de la conscience ne l'est pas moins. On ne peut donc rabaisser la conscience, comme telle, au rang d'un simple effet produit par l'action des choses extérieures; car ce serait là une conception de la causalité en quelque sorte mécanique, qui ferait de la conscience une résultante analogue aux résultantes matérielles, aux mouvements. Et de quel droit subordonnerait-on ainsi la relation générale du sujet à l'objet, constitutive de toute pensée, aux lois particulières que la pensée conçoit ou découvre lorsqu'un objet agit sur un autre pour y introduire le mouvement, c'est-à-dire aux lois de la causalité mécanique ? La relation entre le sujet et l'objet est la condition indispensable qui rend possible la connaissance d'une matière quelconque offerte à la pensée ; les lois de cette relation fondamentale doivent donc être au premier rang, comme conditions réalisant le maximum d'universalité ; quant aux lois ou hypothèses sur l'action et la réaction entre les objets, elles doivent être subordonnées. Par cela même, la pensée ne pouvant être entièrement subordonnée à ses objets, une certaine indépendance lui est acquise par rapport au monde objectif. On ne peut admettre que la dignité et la valeur de l'être pensant soit entièrement relative aux objets extérieurs, ni qu'elle ait ces objets pour unique mesure. Il y a une hiérarchie théorique

qui place nécessairement la pensée au premier rang comme la condition même sans laquelle le monde des « objets », en tant que tels, n'existerait pas. Il pourrait encore y avoir, peut-être, des « choses » en soi, absolument indéterminées pour nous, mais il n'y aurait point d'objets proprement dits. La condition suprême de toute connaissance se trouve élevée théoriquement au-dessus des connaissances particulières qui, sans elle, n'existeraient pas. C'est ce dont nous avons le sentiment quand nous disons avec Pascal que toute notre dignité consiste dans la pensée. Et cette hiérarchie théorique devient nécessairement une hiérarchie morale ; la valeur spéculative de la pensée devient une valeur pratique.

La morale doit donc tenir compte des deux limites par excellence de notre savoir : l'individuel et l'universel. D'un côté, c'est le sujet même, avec sa conscience et son moi ; de l'autre, c'est l'objet total, qui embrasse tous les individus et en fait l'unité. Ces deux extrêmes ont une réalité supérieure, le premier étant pour nous la seule réalité immédiatement saisie, le second étant le terme auquel aboutit nécessairement toute intelligence capable, en se saisissant, de saisir autre chose que soi. L'un est la personne consciente, l'autre est la société universelle. Toute morale qui ne tient pas compte de ces deux termes et ne les maintient pas pratiquement à leur rang théorique est une sorte de mensonge réalisé. Mais le premier de ces deux termes, le sujet individuel, quoique inexpliqué pour lui-même, n'en est pas moins connaissable en ce sens qu'il est immédiatement connu et connaissant ; le second, l'universel, est le terme même de la connaissance ; il est le connaissable total, qui, pour notre science imparfaite, n'est jamais que partiellement connu.

La morale ne repose donc pas uniquement sur un principe négatif : relativité des connaissances. Il faut y ajouter les données positives que fournit la *conscience*

disant *moi*, *toi*, *tous*, le sujet concevant l'objet universel ou plutôt l'universalité des autres sujets. C'est ce caractère *universel* de la conscience de *soi* qui fonde la morale. Il faut d'ailleurs y ajouter encore les autres données biologiques, psychologiques, surtout sociales. Or tous ces éléments d'une morale complète sont objets de connaissance; la morale s'appuie ainsi sur ce que nous pouvons connaître de certain et induire de probable. Elle est faite de raisons ; elle juge toutes les raisons, même les « raisons du cœur » ; elle est la raison même. La raison est sûre, la prétendue liberté de contingence ne l'est pas ; l'une est un point d'appui commun pour la société des esprits : l'autre est une insaisissable fuite des individualités dans le domaine des forces brutes et irrationnelles. C'est pourquoi, nous l'avons vu, l'indéterminisme est anarchie et amoralisme, tandis que le déterminisme bien compris est une des conditions de la vie morale et sociale. Tout ce qu'on écrit aujourd'hui contre la raison, on l'écrit contre la moralité. Si la « liberté » n'était qu'à ce prix, notre choix ne saurait être douteux : mieux vaudrait encore être raisonnable sans la liberté que libre sans la raison et contre la raison même.



APPENDICE

I

M. ADOLPHE FRANCK ET LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE DEPUIS CINQUANTE ANS

Lecture faite à l'Académie des sciences morales et politiques en octobre 1894.

Est-il vrai, selon une opinion très répandue, que la philosophie soit immuable, ou subit-elle comme tout le reste, surtout en notre siècle, un perpétuel renouvellement ? Et ce renouvellement ne devient-il pas de plus en plus rapide dans la philosophie, comme il l'est dans tous les ordres de connaissances ? — Problème de haut intérêt, sur lequel se répandrait peut-être un peu de lumière si chacun essayait, sous toutes réserves d'ailleurs, de mesurer les changements qu'il croit apercevoir à l'horizon. Souvent, Messieurs, un génération sépare celui qui vient parmi vous de celui qui s'en est allé ; et la différence même des opinions qui se trouvent soumises à votre jugement, ainsi que leur accord sur les points essentiels, peut vous servir comme d'une vivante expérience. Je voudrais essayer, en exposant aussi fidèlement qu'il me sera possible les nombreux travaux de M. Franck, d'en marquer les rapports avec les doctrines contemporaines. Je me rappelle les nobles paroles qu'il m'adressait il y a deux ans : — « Qu'importe, me disait-il, qu'un certain nombre d'idées nous séparent ? C'est une raison de plus qui me fait désirer de vous avoir un jour pour successeur. La sincérité de l'un et la

sincérité de l'autre valent, pour l'union progressive des esprits, mieux qu'un dogme. »

Sincère, nul ne le fut plus que lui, d'une sincérité ardente, qui finissait quelquefois par ressembler à de la passion. Une idée qu'il croyait vraie s'était-elle emparée de son esprit, elle le possédait tout entier, il ne voyait plus qu'elle ; il la soutenait envers et contre tous avec une fougue que les années ne purent jamais abattre ; ses yeux brillaient d'une flamme intérieure ; sa parole saccadée et incisive semblait trancher un nœud gordien. Eût-il trouvé ses meilleurs amis parmi les adversaires de son idée, il les eût attaqués avec autant d'impétuosité que des ennemis. La philosophie était pour lui une véritable religion. Attaché au culte israélite par les plus respectables traditions de famille et de race, il resta toujours un philosophe indépendant et n'admit d'autre autorité que celle de la raison, de la conscience ; mais il avait un tempérament d'apôtre. Ses discours semblaient, comme on en a souvent fait la remarque, un écho lointain des prophètes d'Israël. Ses coreligionnaires saluaient en lui un vrai disciple d'Isaïe ou d'Amos, de tous ces nobles tribuns de la Judée qui ont la gloire d'avoir, les premiers, fait briller aux yeux de l'humanité « un idéal de justice et d'amour (1) ».

I

Né en Lorraine, le 9 octobre 1809, Adolphe Franck avait été reçu le premier au concours d'agrégation pour la philosophie, que présidait Victor Cousin. Ce dernier le nomma aussitôt au collège de Douai. Comme le nouveau professeur craignait que ses croyances israélites ne fussent l'occasion de quelques difficultés, Victor Cousin lui fit cette réponse pleine de libéralisme : —

(1) M. Zadoc Kahn.

« Si, dans votre enseignement, vous rencontriez sur votre chemin ce grand personnage historique qu'on nomme le fondateur du christianisme, est-ce que vous éprouveriez quelque scrupule à lui tirer votre chapeau ? » M. Franck donna si bien raison à Victor Cousin que, peu de temps après, l'aumônier du collège de Douai disait à son évêque : « Notre meilleur chrétien, et le plus ardent, est un israélite : c'est notre professeur de philosophie. »

Dix ans plus tard, M. Franck encore jeune, mais marié à une femme du plus haut esprit et père de famille, se vit arrêté dans sa carrière par une de ces maladies pour lesquelles on recommandait, il y a un demi-siècle, le climat de Pise. Il n'avait alors pour toute fortune, raconte-t-il lui-même, « que la rémunération, déjà à moitié dépensée, de son dernier ouvrage, un ouvrage de philosophie, et bien plus encore, d'érudition philosophique, ce qui veut dire très médiocrement payé ». — « Vous voilà donc, mon cher enfant, lui dit Victor Cousin d'une voix visiblement émue, vous voilà à la veille de votre grand voyage. Que deviendrez-vous dans une ville étrangère avec les ressources que je vous connais? Sachez qu'il est des circonstances où c'est un devoir de se souvenir qu'on a des amis. Ne me ménagez pas. Je suis riche, bien plus riche que vous ne croyez. » Cette généreuse proposition, qui d'ailleurs ne fut pas acceptée, fait honneur tout ensemble et à Victor Cousin et à M. Franck. Ce dernier s'est toujours souvenu avec reconnaissance de ceux qui avaient encouragé ses débuts. Il ne manquait jamais lui-même, à son tour, d'encourager les autres et, par là, il croyait ne faire qu'acquitter une dette. Me sera-t-il permis de dire que j'ai fait moi-même l'épreuve de sa bienveillance lorsque je l'eus pour juge à l'agrégation de philosophie ? C'est lui qui, après l'examen, me conseilla de prendre part au concours ouvert par l'Institut pour la philosophie de Platon, puis au concours Victor Cousin pour la philosophie de Socrate.

M. Franck donna ainsi à mes premiers travaux une direction qui, longtemps après, devait m'amener ici-même et à sa propre place. Je ne puis sans émotion évoquer ces souvenirs.

M. Franck était encore à Pise lorsqu'il fut élu membre de l'Académie des sciences morales et politiques, le 20 janvier 1844. Il n'avait alors que trente-cinq ans. Son savant ouvrage sur *la Kabbale* l'avait désigné de bonne heure aux suffrages de l'Institut.

Si M. Munck a pu contester la très haute antiquité attribuée par M. Franck à la Kabbale, il est certain cependant que ce livre est rempli de traditions anciennes, et Michelet, de son côté, a cru pouvoir appeler l'ouvrage de M. Franck « un chef-d'œuvre de critique ». Au moins ce livre a-t-il éclairé d'un jour nouveau tout un côté de l'histoire du judaïsme, surtout les emprunts des Juifs aux enseignements de Zoroastre.

En 1847, M. Franck fait à la Sorbonne un cours de philosophie sociale. De 1849 à 1852, il est suppléant de M. Barthélemy Saint-Hilaire dans sa chaire de philosophie grecque et latine. Enfin de 1854 à 1881, il enseigne au Collège de France le droit de la nature et des gens.

M. Franck, on le voit, fut peu de temps en contact, comme professeur de philosophie, avec la jeunesse des collèges. Il ne vit pas se succéder devant lui toute une série de générations apportant des aspirations nouvelles, de nouveaux goûts, de nouveaux besoins. En outre, il professa peu de temps la philosophie proprement dite : le reste de sa vie fut consacré à l'enseignement du droit naturel. Il s'est trouvé ainsi, non seulement par son tempérament intellectuel, mais encore par la nature de ses occupations, un peu en dehors de ce qu'on osait à peine, devant lui, appeler l'évolution philosophique, tant ce mot seul d'évolution lui était pénible à entendre.

II

Et cependant, qu'on l'appelle évolution, ou progrès, ou même décadence, un mouvement s'accomplissait dans la philosophie ; mouvement tel que M. Franck lui-même en a subi l'influence. Pour s'en rendre compte, il suffit de comparer ses derniers écrits aux anciens articles de doctrine publiés par lui dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*. Ces articles nous transportent à cinquante ans de distance. Il faut bien convenir qu'en lisant le *Dictionnaire* de M. Franck on se sent un peu dépaysé, tant les questions, tant les solutions ou essais de solution ont changé d'aspect. Ce voyage en arrière est cependant utile, car il donne le sentiment d'un progrès accompli. La philosophie marche donc, elle aussi, malgré le préjugé contraire! Quoique ses résultats n'aient point, en quelque sorte, le caractère tangible ou calculable des sciences physiques ou mathématiques, ils n'en sont pas moins réels ! Un dictionnaire de philosophie a cet honneur (car c'en est un au point de vue de la science) de vieillir presque aussi vite qu'un dictionnaire d'histoire naturelle ou de chimie, et d'être ainsi un témoignage de l'avancement auquel il a lui-même contribué. La fameuse Encyclopédie des d'Alembert et des Diderot, qu'est-elle aujourd'hui ? Elle est à refaire, et il faut s'en féliciter.

Avant d'exposer ce qu'il y a de plus fort et de plus durable dans l'œuvre de M. Franck, — je veux dire ses études sur le droit naturel, — il est indispensable d'indiquer et les mérites et les lacunes qui apparaissent aujourd'hui dans le travail encyclopédique dont il s'était autrefois occupé. Ce qui frappe tout d'abord en ce dictionnaire auquel il a attaché son nom, c'est la place considérable donnée à l'histoire de la philosophie. Avec le fondateur de l'éclectisme, M. Franck soutient que la

philosophie et l'histoire de la philosophie sont absolument inséparables, et, comme il le dit dans la préface du *Dictionnaire*, « forment toutes les deux une seule et même science ». Il est certain que, quand il s'agit des théories métaphysiques, où l'hypothèse joue un si grand rôle, il importe de savoir quels ont été les divers centres de perspective d'où l'esprit humain s'est efforcé d'entrevoir la forme et le fond de l'univers. L'histoire de la métaphysique est elle-même une sorte de métaphysique en évolution : il faut donc savoir le plus grand gré à Victor Cousin et aux auteurs du *Dictionnaire des sciences philosophiques* d'avoir si bien mis en lumière la série des grands systèmes sur l'univers et son principe. Toutefois, jusque dans ce domaine de la « philosophie première », le point de vue de l'individualité tend aujourd'hui à disparaître de plus en plus, pour faire place aux vues impersonnelles que suggèrent les résultats généraux des sciences. Par là, il nous semble que la philosophie acquiert une valeur de moins en moins historique, de plus en plus scientifique et objective. D'une part, elle ramène à une unité toujours plus haute les résultats épars dus à l'avancement de toutes les sciences, soit mathématiques et physiques, soit psychologiques, morales et sociales : tandis que, sur le cadran de la pensée, les sciences particulières marquent les minutes ou les secondes, la philosophie générale marque les heures ou les jours. D'autre part, elle montre les bornes immuables des sciences positives, elle soumet à la critique les idées sur lesquelles elles se fondent, celles auxquelles elles aboutissent. On peut donc dire que, depuis cinquante ans, la science positive et la critique, telle que l'entendait Kant, envahissent la philosophie générale et y réduisent de plus en plus la part de l'élément historique. Un certain nombre de systèmes, autrefois soutenables, se trouvent éliminés ; les questions se précisent et se délimitent, des alternatives moins nombreuses se présentent, certaines solutions s'imposent comme introduisant plus d'intelli-

gibilité dans le système entier des connaissances : en un mot, il y a progrès.

Quant aux autres parties de la philosophie, qui sont elles-mêmes des sciences en formation, elles tendent encore bien davantage, de nos jours, à devenir indépendantes de leur propre histoire ; la psychologie, par exemple, la morale, la science sociale n'ont plus guère le temps de s'attarder au récit de leur passé. Depuis un demi-siècle, les questions sont devenues si nombreuses, elles acquièrent à notre époque une telle complexité, elles exigent de telles connaissances scientifiques et spéciales, que la division du travail va s'accusant entre les philosophes et les historiens de la philosophie. Si Descartes avait tort de vouloir tout reconstruire par une méditation solitaire, il n'avait pas tort de vouloir qu'on se rendît indépendant des anciennes opinions et qu'on eût les yeux fixés sur l'avenir. L'histoire de la philosophie a rendu et rend encore d'éminents services à la philosophie même, mais l'écueil qu'elle n'a pas toujours évité, surtout au temps de M. Franck, c'est de favoriser cette fausse interprétation de l'éclectisme selon laquelle la philosophie serait « faite » et n'aurait besoin que d'être dégagée de l'histoire ; ou encore de répandre ce préjugé sceptique, que la philosophie tout entière est toujours à « refaire », n'étant qu'une longue série de systèmes également invérifiables, destinés à s'entre-détruire sans cesse pour renaître sans cesse, « comme les héros du Walhalla ». Ces deux erreurs, l'une qui croit la philosophie achevée, l'autre qui la croit impossible, sont de celles qui, encore de nos jours, jettent le plus de suspicion sur les études philosophiques.

Si, dans la savante encyclopédie dirigée par M. Franck, la part de l'histoire semblerait aujourd'hui énorme proportionnellement à celle de la doctrine, la part de la psychologie, en particulier, semblerait bien insuffisante. Dans les articles consacrés par M. Franck à la psychologie, nous ne trouvons que des généralités, et ces ar-

ticles ont été reproduits sans être modifiés dans la dernière édition. Quel changement, néanmoins, dans la psychologie même ! Depuis un demi-siècle, elle est devenue une science des plus riches en résultats théoriques et pratiques ; et c'est là surtout que le progrès philosophique est visible. Les méthodes mêmes de la psychologie ont été transformées : l'expérimentation y a pris une place importante, ainsi que les documents dus à l'histoire des langues, des littératures, des religions, des races, etc. ; la physiologie, la médecine, la criminologie y ont apporté leurs lumières ; la théorie de la perception, celle des images, celle du temps et de l'espace, la mesure de la durée des opérations mentales, l'étude des diverses formes du langage intérieur et des troubles que ce langage peut subir, l'analyse délicate et profonde des phénomènes appelés inconscients, celle aussi de l'hypnotisme, de l'hystérie et des diverses sortes de folie, la théorie de l'hérédité psychique et morale, la théorie de l'instinct et de ses rapports avec l'hérédité même, la comparaison de l'homme avec les animaux, enfin bien d'autres questions où sont indéniables le renouvellement des idées et le progrès des découvertes, témoignent de la fécondité psychologique du XIXe siècle, surtout dans sa seconde moitié. Il suffirait d'ailleurs, pour le faire comprendre, de citer les noms des psychologues illustres que M. Franck, jusque dans sa seconde édition, a négligé de mentionner : Stuart Mill, Bain, Spencer, Herbart, Lotze, Wundt, enfin Taine et ses successeurs. Cette indifférence au mouvement scientifique qui a renouvelé la psychologie eût-elle satisfait notre Descartes ou notre Malebranche? Je ne saurais le croire. C'est Descartes lui-même qui avait ici ouvert le voie, ou, pour mieux dire, une double voie : celle de la psychologie pure, et aussi celle de la psychologie physiologique, fondée sur l'étude du corps et de ses rapports avec le monde extérieur. Descartes n'est pas seulement celui qui a dit : *Cogito, ergo sum*, et qui, par l'analyse in-

terne de la pensée, l'a montrée irréductible à l'étendue ; il est aussi celui qui a écrit le *Traité des passions* et mis à nu la part du mécanisme physiologique jusque dans notre vie la plus intime. Quant à Malebranche, il fut un des premiers auteurs de cette théorie qui explique la plupart des phénomènes mentaux par l'association des idées et des traces cérébrales qui y répondent. Ni Descartes, ni Malebranche, ni leur successeur Spinoza ne sont cependant cités dans le court article consacré par M. Franck à l'association des idées; on n'y trouve pas non plus mention des nombreux travaux de l'école anglaise, qui sur ce point, comme on le reconnaît aujourd'hui, ne fit que continuer la vraie tradition cartésienne. Vainement aussi vous chercheriez, dans les quelques pages de la seconde édition consacrées aux sens, à la sensation, à la perception, etc., un mot sur les découvertes de la psychologie physiologique, ou sur les belles discussions contemporaines relatives à l'étendue. Par rapport aux sciences, l'œuvre de M. Franck se renferme dans un isolement héroïque. Aujourd'hui, le point de vue est tellement changé que la psychologie, sans cesser de demeurer fermement attachée au centre intérieur, a néanmoins, en quelque sorte, toutes ses fenêtres ouvertes sur le monde extérieur, en dehors duquel nous ne saurions ni sentir, ni penser, ni vouloir, ni agir.

Par cet oubli des sciences expérimentales, M. Franck se montrait, croyons-nous, infidèle à la haute idée qu'il s'était faite lui-même de la véritable méthode. Il avait fini en effet (et c'est un de ses grands mérites), dépassant ici la doctrine de Victor Cousin, par interpréter l'éclectisme comme un simple procédé de recherche, non plus historique, mais théorique. Ce procédé est applicable, selon lui, à la philosophie entière, mais il l'est surtout à la métaphysique, dont nous devons maintenant nous occuper.

Après avoir énergiquement attaqué ceux qui parlaient de conciliation, M. Franck s'était vu forcé d'admettre lui-même que le but poursuivi par le métaphysicien est de concilier quatre points de vue complémentaires, également indestructibles dans l'esprit humain, légitimes dans leurs propres limites, mais incomplets lorsqu'ils ne sont pas réunis en une synthèse supérieure. Il ne s'agit plus, dit M. Franck avec force, il ne s'agit plus de quatre « systèmes » que l'histoire nous fournirait ; car alors la philosophie serait toute faite ou se ferait d'elle-même à travers les siècles, et nous n'aurions pas à la faire (1). D'ailleurs, combiner des systèmes opposés, que serait-ce, sinon « sacrifier plus ou moins la vérité et même la vraisemblance » ? Non. Ce que le philosophe doit ramener à l'unité, ce sont seulement quatre tendances indestructibles, « quatre perspectives sous lesquelles les choses se représentent à nous, quatre formes de la pensée humaine et des formes éternelles, nécessaires, susceptibles de transformations indéfinies, d'un progrès illimité (2) ». Naturalisme, idéalisme, scepticisme (ou, comme nous dirions de préférence aujourd'hui, criticisme), enfin mysticisme : voilà ces quatre aspects d'une même réalité. Commencer par n'admettre, comme le positivisme et le naturalisme, « que des *faits* », ou ne vouloir reconnaître d'abord, avec l'idéalisme, « que des principes absolus, des *idées* nécessaires », puis se trouver bientôt arrêté par le doute « et se croire obligé d'arrêter les autres, d'arrêter la science elle-même devant les objections, devant les *contradictions* qui sortent de ces deux manières de voir » ; enfin, après le doute, chercher un dernier refuge dans le sentiment, « se consoler des échecs de la philosophie et de la science par la pensée que la philosophie et la science ont des *limites*, que nous ne savons pas tout et que

(1) *Nouveaux Essais de critique*, p. 46.
(2) *Ibid.*, p. 47.

nous ne pouvons pas tout savoir (3) » : telles sont les quatre tendances — naturaliste, idéaliste, sceptique (ou plutôt critique) et enfin mystique — dont une philosophie complète serait la satisfaction, dont notre philosophie toujours incomplète doit être du moins la conciliation progressive.

Ainsi, en se croyant immobile dans ses convictions premières, notre philosophe subissait, sans s'en apercevoir, le mouvement d'évolution qui entraîne la pensée vers des horizons plus larges. Si M. Franck lui-même a changé, qui de nous pourrait se flatter d'être immuable?

Ce qui lui manqua pourtant toujours, si nous ne nous trompons, ce fut une suffisante initiation aux deux changements les plus importants de la philosophie dans notre siècle : le mouvement expérimental, dont nous avons déjà parlé, et le mouvement critique, issu de Kant. Sur ce dernier point, M. Franck se montra trop disposé à confondre le criticisme avec le scepticisme. Depuis cinquante ans, ces deux choses se sont séparées jusqu'à s'opposer entre elles. De nombreux travaux inspirés par la philosophie kantienne ont paru en Allemagne en France, en Angleterre même, où nous voyons l'idéalisme de Berckeley se fondre de plus en plus avec celui de Kant. Jamais encore on n'avait soumis à un aussi scrupuleux examen les principes de toute métaphysique; jamais on n'avait mieux marqué les bornes que la connaissance humaine ne saurait franchir et au delà desquelles la croyance seule ose se hasarder. Le peu de goût que témoigna toujours M. Franck pour la critique kantienne l'empêcha, malgré l'élargissement graduel de ses doctrines, de secouer tout à fait ce que Kant appelait « le sommeil dogmatique ». Après avoir si bien montré la nécessité de ces quatre aspects sous lesquels se révèlent à nous les choses, M. Franck n'en a jamais,

(3) *Nouveaux essais de critique*, p. 66.

pour sa part, admis que deux. Nous trouvons bien en lui la tendance idéaliste et même, comme nous le verrons tout à l'heure, la tendance mystique (assez vague d'ailleurs) ; mais ni l'expérience ni la critique n'ont obtenu leur légitime part. Il avait beau se croire éclectique, au moins dans le bon sens du mot, nul ne fut moins éclectique en aucun sens.

Néanmoins, si fort est le courant d'idées qui entraîne aujourd'hui ceux mêmes qui y résistent, que le spiritualisme de M. Franck devait, avec le temps, se montrer beaucoup plus conciliant qu'il ne le fut d'abord, à en juger par la déclaration de principes du *Dictionnaire des sciences philosophiques*. Une longue méditation du plus important livre des kabbalistes, le *Zohar*, avait amené M. Franck à ne plus voir qu'une simple nuance entre théisme et panthéisme. « Il est bien difficile, déclare-t-il dans ses *Essais de critique*, de tracer exactement la limite qui sépare le théisme du panthéisme. » — « Je ne vois pas, ajoute-t-il, ce qu'on gagne, au point de vue de la clarté, en préférant la création au panthéisme... La création, d'après la définition qu'en donnent les théologiens les plus accrédités, c'est l'acte qui consiste à tirer des existences du néant. Qui peut, je ne dirai pas expliquer, mais se représenter un tel acte, en faire une idée présente à son intelligence ? Au fond, cela n'a jamais voulu dire autre chose que l'activité de la cause suprême s'exerçant sans le concours d'aucune matière coexistante avec elle et encore moins préexistante. C'est la négation du dualisme et l'affirmation d'une cause unique de tous les êtres, à proprement parler d'un Dieu unique. Mais ce que Dieu ne tire pas de la matière, il faut qu'il le tire de lui-même, c'est-à-dire de sa volonté, de son intelligence, de son amour pour sa propre perfection, en dernière analyse de sa propre substance. Et cette activité, il faut qu'il l'exerce, sous peine de ne pas être, puisque agir, vouloir, penser sont dans son essence. Voilà, en vérité, bien du bruit pour établir une différence *là où il*

n'y en a pas (1). » Ailleurs encore, voulant montrer que la production du monde est, en un sens supérieur, une « nécessité », M. Franck s'écrie : « Qui peut assurer que le monde, ayant sa raison d'être dans la nature divine, dans la divine intelligence, ne soit pas dans sa généralité nécessaire ; et, si toute raison d'être manque à l'univers, pourquoi et comment l'univers existe-t-il ? (2) » Aussi M. Franck blâme-t-il Victor Cousin d'avoir effacé de ses œuvres les phrases célèbres où l'être absolu était représenté comme le fond de toutes choses, « un et plusieurs ». Il y a lieu, dit M. Franck, de s'étonner qu'un grand esprit comme Victor Cousin n'ait pas vaillamment pris son parti de telles paroles (3). Ainsi, chose curieuse, M. Franck a fini par où Victor Cousin avait commencé. Il s'est rapproché de la doctrine d'unité radicale qu'on appelle aujourd'hui le *monisme*, bien qu'il eût le mot en horreur.

Un autre changement, non moins instructif et non moins intéressant, qu'on peut remarquer dans la métaphysique de M. Franck, qu'on retrouve aussi depuis une dizaine d'années chez beaucoup de nos contemporains, c'est le progrès de la tendance mystique. Déjà, en exposant la doctrine des kabbalistes, il avait reconnu que, si la conciliation entre le théisme et le panthéisme s'y opère, c'est par le moyen du mysticisme. Selon les kabbalistes, « l'être unique est tout », dans toute la force de cette expression : il n'est donc pas seulement la substance des êtres que nous connaissons, ni de ceux qui existent actuellement ; il embrasse aussi le possible et même ce qui est au-dessus du possible, c'est-à-dire ce que notre « pensée » ne saurait jamais connaître ni même concevoir : il dépasse de l'infini l'univers, qui cependant est lui-même sans bornes. Considéré en soi, avant de produire le monde, il est absolument ignoré

(1) *Nouveaux essais de critique*, p. 65.
(2) *Ibid.*, p. 64.
(3) *Ibid.*, p. 10.

de lui-même et, à plus forte raison, des autres êtres, qui n'existent pas encore; il n'a proprement « ni sagesse, ni puissance, ni bonté, ni aucun autre attribut » ; car un attribut suppose une distinction et, par conséquent, sous quelque rapport, une limite. Comme cette concentration absolue de l'être en lui-même nous met, nous, dans l'impossibilité de rien discerner en lui et de lui attribuer une qualité à nous concevable, nous pouvons l'appeler aussi bien « le non-être. C'est avec ce non-être identique à l'être, nullement avec le néant proprement dit, que le monde a été fait. C'est en se déterminant et aussi en se limitant lui-même pour développer toutes les richesses du possible dormant en son sein, que l'Être infini fait sortir de soi la série sans commencement et sans fin des choses saisissables à la pensée. — Dans ces doctrines du *Zohar*, il est facile de reconnaître, avec l'écho de l'Orient, l'anticipation de Spinoza, de Schelling, de Hegel et même de Schopenhauer. La kabbale, en somme, n'admet ni la création ni l'anéantissement : tout émane du principe divin, tout y retourne; l'esprit du mal lui-même finira par reconquérir sa nature « angélique ». L'âme, qui préexistait dans la substance divine avant de s'incarner sur la terre sous une forme sensible, subit une série d'épreuves, dont la fin sera marquée par le « retour en Dieu ». D'existence en existence, elle va errant jusqu'à ce que, par la justice, elle ait retrouvé sa « pureté » originelle.

Ce n'est pas seulement dans la *Kabbale* que M. Franck a étudié le mysticisme : il l'a étudié encore chez Alonzo Martinez, en qui il nous a révélé un prédécesseur inconnu de Saint-Martin; il l'a étudié dans son travail sur la religion des Babys de Perse, enfin dans les chapitres et articles consacrés à l'histoire du mysticisme en Grèce, à celle de l'alchimie au moyen âge.

Le goût secret de M. Franck pour le mysticisme, — quoiqu'il ne fût pas lui-même mystique, — l'amena

jusqu'à regarder d'un œil favorable certaines tentatives de théosophie plus que hasardées dont nous sommes aujourd'hui témoins. Ne voyons-nous pas, de nos jours, les fausses sciences subsister encore en face des vraies, tout comme l'alchimie subsista longtemps en face de la chimie, l'astrologie en face de l'astronomie ? Quelques-uns voudraient ressusciter les prétendues « sciences occultes », y compris l'alchimie même et l'astrologie, sans compter la théosophie, la physiognomonie, la chiromancie, la magie, le spiritisme, etc. Dans ces « hautes études », pour leur donner le nom qu'elles se décernent à elles-mêmes, l'auteur de la *Kabbale* crut voir un retour actuel au mysticisme, dont il avait jadis lui-même si bien fait l'histoire. En réalité, rien n'est plus loin du vrai et grand mysticisme. Quel est le mystique digne de ce nom ? Celui qui admet un principe supérieur à la connaissance proprement dite, principe avec lequel on entre en communication par l'idée pure et par l'amour. C'est donc au plus profond de la conscience, dans la solitude de la méditation intérieure, que le vrai mystique cherche, pour ainsi dire, un point de contact avec le divin. Il rougirait de demander à des pratiques extérieures et matérielles, à des recettes de sorcellerie ou de magie, la révélation du suprême mystère. Le prétendu mysticisme de nos jours ne nous présente trop souvent, sous le nom usurpé de « spiritualisme », qu'un matérialisme grossier. De même, sous ses prétentions philosophiques et scientifiques, nous ne retrouvons qu'une falsification de la science et, en particulier, de la psychologie. Certes, tout n'est point faux dans les phénomènes que l'on invoque et qui, pour la plupart, se ramènent à des troubles nerveux, tels que l'hypnotisme, l'écriture automatique, ou à des surexcitations nerveuses, telles que pourraient être, s'ils étaient un jour constatés, les phénomènes de « télépathie ». Nous assistons à la formation, non pas d'une science occulte, comme celle dont parle M. Franck

dans sa préface à la seconde édition de la *Kabbale*, mais, ce qui est tout opposé, d'une science *de l'occulte*, En d'autres termes, les vrais savants font progressivement rentrer dans les lois de la psychologie, de la physiologie, de la physique, les phénomènes dit merveilleux et les pratiques d'une soi-disant magie. Si, au delà des lois naturelles connues, il y en a d'inconnues, — hors incontestable, — ce sont cependant toujours des lois, et il faut tâcher de les découvrir. Nous assistons donc, en quelque sorte, à la décomposition des vieilles connaissances occultes en deux éléments : 1° un élément expérimental et vraiment scientifique; 2° un élément imaginatif, qui parfois même est de l'imposture et n'a du mysticisme que le nom. Peut-être, si M. Adolphe Franck s'était montré moins défiant à l'égard de la psychologie scientifique, se serait-il montré moins confiant à l'égard de ce qu'on pourrait appeler la psychologie fantastique. Mieux vaut, si nous ne nous trompons, l'alliance de la philosophie avec la physiologie qu'avec la magie.

III

Nous avons hâte d'arriver, dans l'œuvre de M. Franck, à la partie la plus forte. Ce sont, comme nous l'avons dit, ses études sur les fondements du droit civil et surtout du droit pénal. Ici encore, le progrès des idées est sensible depuis un demi-siècle, et M. Franck, pour sa part, y a contribué. Sa théorie de la pénalité, principalement, a été de plus en plus confirmée par les recherches et les discussions de ces vingt dernières années. Il aura le grand honneur d'être un de ceux qui livrèrent le plus rude assaut au principe d'« expiation » comme fondement de la pénalité, ainsi qu'au prétendu droit de « punir » pris dans le sens de « rétribuer le mal par le mal ». Ici, nous voyons M. Franck se séparer résolument de Victor Cousin; avec sa vivacité ordinaire, il

reproche à son ancien maître « ses affirmations dépourvues de preuves et qu'il ne semble pas même songer à appuyer d'une manière quelconque sur les propositions précédentes ». Il lui demande de quel droit la société s'arrogerait le pouvoir divin de punir, c'est-à-dire de mesurer le mal moral pour mesurer ensuite la peine dont ce mal est digne ? « Nous ignorons absolument, dit M. Franck, les applications que comporte le principe du mérite et du démérite ; nous ignorons en quoi consiste l'harmonie des récompenses et de la vertu, des châtiments et du crime, et nous ne savons pas davantage s'il est en notre pouvoir de l'établir ici-bas ; ou, pour mieux dire, nous sommes sûrs que ce pouvoir n'appartient pas à l'homme (1). » M. Franck montre ensuite que le droit de « punir » n'existe même pas, comme on l'a soutenu, chez le père de famille, et qu'il ne saurait se confondre avec le droit de correction. Puis vient le tour des écoles médicales qui veulent identifier le crime avec la maladie ou avec la folie. « Le crime, leur répond M. Franck, poursuit un but parfaitement déterminé et réfléchi, il y tend de toutes les forces de son intelligence ; la folie, c'est la déviation de l'intelligence, et, quand elle a les yeux fixés sur un but, c'est un but imaginaire qu'elle poursuit par des moyens insensés. »

Quel est donc le vrai fondement de la pénalité sociale ? C'est, répond notre philosophe, le droit de « conservation » qui appartient à la société, ou, en d'autres termes, son droit de légitime défense à l'égard de tout ce qui tend à la détruire comme soutien et garantie du droit naturel. Est-ce à dire que M. Franck se range entièrement à l'avis de Locke, qui, lui aussi, fondait la pénalité sur la « défense » ? Non, parce que Locke songeait seulement à la défense individuelle, dont chacun, selon lui, par le contrat social, se dessaisirait en faveur de l'État. Pour M. Franck, le droit de défense individuelle ne sau-

(1) *Philosophie du droit pénal*, p. 59.

rait fonder la pénalité, puisqu'il est simplement la force opposée à la force *sur le moment même* pour la protection immédiate du droit d'*un individu*. La pénalité, au contraire, est essentiellement sociale, et la défense sociale est tout autre chose qu'une simple délégation de la défense individuelle. « Celle-ci, dit M. Franck, cesse d'être légitime dès que l'agression a cessé. L'étendre plus loin, c'est la faire dégénérer en vengeance, c'est mettre à sa place ou l'intérêt ou la passion. Mais la société, avant comme après l'agression, représente toujours le droit. Celui qui attente à ses lois, j'entends parler des lois véritablement nécessaires à sa conservation, des lois inspirées par la raison et par la justice, celui-là, quand même il ne ferait tort qu'à un individu, et un tort même léger, celui-là est devenu coupable envers tout le corps social; il s'est attaqué aux droits de tous, ou plutôt au droit lui-même. Par conséquent, sa liberté est devenue une menace publique, un danger pour la liberté des autres. » On voit que, selon M. Franck comme selon la sociologie contemporaine, la société n'est pas simplement la somme arithmétique des individus et de leurs droits naturels; sans constituer un être à part, elle a cependant son mode d'existence propre et son droit propre, qui ne se bornent plus, comme la défense individuelle, au moment présent, mais s'étendent à l'avenir. De là dérivent, avec leurs limites rationnelles, les deux autres droits de la société: le droit d'*intimidation* et le droit de *réparation*. Il faut, dit M. Franck, et il suffit que la société, après chaque agression, inflige à son adversaire « un traitement tel qu'il n'ait pas envie de recommencer, et que d'autres ne soient pas tentés de l'imiter ». C'est en cela « et en cela seul » que consiste son droit « d'intimidation ». D'autre part, elle a le droit d'exiger la réparation. En effet, sous le rapport non seulement des droits qu'elle représente, mais des personnes dont elle se compose, la société, dit M. Franck avec profondeur, peut être

considérée « comme un tout indivisible ». Celui qui a fait tort à un de ses membres a donc fait tort à tous les autres. C'est là un dommage qui demande une réparation complète, une réparation immédiate; mais, ajoute M. Franck, personne ne doit confondre cette *réparation* d'un *dommage* avec le « châtiment » proprement dit, avec le prétendu droit de punir, avec la réparation du *mal moral* par la *souffrance* (1) ». Ici, en effet, la souffrance n'a pas d'autre but que de « restituer » à la société ce qu'on lui a pris, c'est-à-dire « la confiance qu'elle inspirait, le respect attaché à ses lois, l'efficacité de son action protectrice ». — On voit que la théorie de M. Franck ne manque ni d'originalité ni de hardiesse; elle constitue un progrès considérable sur les doctrines de Kant, de Cousin, de Guizot, du duc de Broglie, comme aussi sur les théories utilitaires ou sur les théories purement médicales. Elle attribue au point de vue social l'importance qu'il mérite et qui, de nos jours, va croissant. Tant il est vrai que la recherche personnelle, appliquée avec persistance à un ordre quelconque d'idées, doit amener tout esprit vigoureux et sincère à une opinion indépendante, utile par cela même au progrès de la science.

Beaucoup de théories de ce genre, quoique moins importantes et moins originales, se rencontrent dans les livres de M. Franck sur le droit civil et sur les rapports de l'État avec la religion. Là, il est vraiment chez lui, sur son domaine, parce que le droit naturel n'est plus seulement pour lui un thème à des articles de critique ou d'histoire; les grands problèmes du droit constituent l'objet même de son enseignement régulier: où fut sa véritable compétence sont aussi les plus grands services qu'il a rendus. Sous l'Empire, son cours était un des rares foyers d'idées libérales. M. Franck aura contribué, pour sa part, à maintenir et à défendre la vraie

(1) *Philosophie du droit pénal*, p. 90.

idée française du droit, celle même qui avait inspiré les « principes de 89 ».

M. Franck fut également fidèle au véritable esprit de la France lorsque, sans crainte d'être accusé de chimère, il se mettait à la tête de la ligue pour la paix. En un temps où font tant de progrès, jusque dans notre France, et l'idée chère à l'Angleterre de l'intérêt et l'idée de la force érigée par l'Allemagne en révélation mystique du droit, il est bon que de nobles esprits, dévoués à la tradition nationale, montrent au delà et au-dessus de la guerre le vrai but à atteindre, fût-ce après des siècles; et ce but est la paix. Sans doute nous en paraissons plus loin que jamais, dans ce siècle où l'on a voulu, théoriquement et pratiquement, étendre à la société humaine la loi animale de la lutte pour la vie. Mais, en réalité, les progrès de l'arbitrage, ses succès plus nombreux qu'on ne l'imagine, les croissants inconvénients des guerres, leur extension à la masse de chaque peuple et à tout l'ensemble des grands peuples européens, la ruine certaine dont ces exterminations généralisées menacent les nations, bien d'autres signes encore font présager, pour ceux qui regardent dans les profondeurs de l'avenir, un régime plus pacifique et plus humain. On l'a dit et répété, l'utopie d'aujourd'hui est souvent la vérité de demain ; ajoutons que, quand il s'agit d'un idéal moral ou social, le poursuivre et s'en rapprocher, dût-on ne jamais complètement y atteindre, demeure toujours un devoir.

La généreuse préoccupation des intérêts moraux de la société se montrait encore chez M. Franck lorsque, sous le titre de la *Paix sociale*, il consacrait une publication périodique à la recherche des moyens de rapprocher les diverses classes, d'éteindre les haines en rendant justice à chacune de ces classes, de pacifier ainsi nne société divisée contre elle-même. Enfin c'était encore la pacification religieuse qu'il poursuivait, en proposant d'élever au-dessus des diverses confessions,

ou même des diverses doctrines philosophiques, un symbole assez large pour les unir en un effort commun, une idée du divin qui fût vraiment dégagée de tout élément humain.

La paix et la justice, la paix par la justice, voilà donc quel fut le but de cette existence toute consacrée non seulement à la méditation, mais à l'action. M. Franck ne fut pas de ceux qui se tiennent renfermés dans les temples sereins de la sagesse : il comprenait qu'à notre époque les plus hautes théories sont en même temps les plus pratiques; ce sage fut un philanthrope. Les idées qu'il croyait les meilleurs, non seulement il les a aimées, mais il les a vécues, et il a essayé de les faire vivre aux autres. En ces temps de pessimisme, il n'a jamais désespéré, il n'a jamais douté; il a toujours vu dans la moralité la grande force qui, malgré les apparences, entraîne le monde. S'il est vrai, comme nous le lisons au livre mystique préféré de lui, que la vie ait pour unique fin la purification par la justice, et que la mort de l'homme ainsi purifié soit une réunion à la substance divine « comme s'unissent les lèvres dans l'amour », notre philosophe, qui, semblable aux patriarches d'Israël, mourut « plein de jours » après avoir combattu toute sa vie pour le triomphe de la justice, est assurément de ceux qui auront mérité qu'on leur applique cette parole du *Zohar:* — « La mort du juste, en le faisant rentrer dans la paix du principe éternel, n'est que le baiser de Dieu. »

II

DESCARTES ET LES DOCTRINES CONTEMPORAINES [1]

Descartes étant le philosophe français par excellence, on ne saurait rester indifférent à tout ce qui regarde l'interprétation de ses doctrines et leurs rapports avec les doctrines contemporaines. C'est pourquoi nous pensons utile de maintenir, contrairement aux critiques de M. Joseph Bertrand dans le *Journal des Savants* et à celles de M. Francisque Bouillier dans la *Revue philosophique*, certains points essentiels concernant l'exposition et l'appréciation du cartésianisme.

I

M. Joseph Bertrand a dirigé contre Descartes lui-même, à propos de notre livre, une multitude de petites querelles, relatives à des détails de la mécanique. Nous ne le suivrons point sur ce terrain. Mais, s'élevant ensuite à des conclusions plus générales, l'illustre savant demande ce qu'on veut dire quand on parle de la « mathématiquè universelle » dans Descartes. Selon M. Bertrand, toute mathématique est universelle, et les principes de la mathématique étaient établis bien avant Descartes. — Ce n'est pas aux lecteurs de la *Revue philosophique* qu'il est besoin d'apprendre d'où vient l'expression de mathématique universelle, quel en est

(1) Extrait de la *Revue philosophique*, 1895.

le sens, comment elle désigne l'application universelle des lois du nombre, de l'ordre et de la mesure. Ramener le monde visible à un problème de mécanique, c'est pour M. Joseph Bertrand « la grande erreur de Descartes » ; pour nous, c'est la grande vérité ; une discussion nous entraînerait trop loin.

M. Joseph Bertrand nous reproche aussi d'avoir dit que Képler avait cherché à ramener au cercle l'orbite des planètes parce que le cercle est la plus belle des figures. — N'est-ce pas, nous demande-t-il, Képler lui-même qui a montré que les planètes décrivent des ellipses ? — Sans doute, et nous le savons tous depuis le collège ; mais ce que nous savons aussi, c'est que Képler lui-même raconte, dans son *Astronomia nova*, comment il s'était d'abord évertué, pendant des années, à trouver des cercles dans les orbites planétaires, sous l'influence de cette idée aristotélique et finaliste que le cercle est la plus parfaite des figures. C'est seulement, dit-il, par la force de l'évidence qu'il est arrivé à substituer l'ellipse au cercle.

Enfin M. Joseph Bertrand nous reproche d'avoir dit qu'en définitive Descartes a raison contre Leibnitz, dans la question de savoir si c'est le mouvement qui demeure invariable en quantité dans l'univers ou si c'est la force ; et il nous objecte que ce n'est pas *mv* qui est constant. — Mais il ne s'agit pas ici des formules algébriques ; il s'agit de savoir si, pour les modernes, ce qu'on appelle l'énergie *potentielle* ne se ramène pas à de l'énergie cinématique et actuelle, c'est-à-dire, en somme, à des mouvements invisibles et intestins. Si cela est, comme nous le croyons, la *force* n'est qu'un mot, et, matériellement, tout se ramène à du mouvement ; donc, ce qui ne se crée ni ne s'anéantit, c'est le mouvement. Or, c'est là la pure doctrine de Descartes. Si l'on objecte que, dans un monde supposé infini, la *quantité* de mou-

(1) *Revue philosophique*, 1894.

vement invariable n'offre plus un sens clair, il faut répondre que la question n'a pas besoin d'être posée sous la forme d'un *quantum* de mouvement. Aucun mouvement, répétons-le, ne se crée ni ne s'anéantit, et chaque mouvement a, *comme tel*, son explication adéquate dans les mouvements antérieurs : voilà qui s'applique à un monde infini comme à un monde fini. D'autre part, cette impossibilité pour le mouvement de naître tout d'un coup ou de s'annihiler tout d'un coup n'est qu'une conséquence du principe de causalité ou de raison suffisante. Un changement déterminé ne peut avoir lieu sans d'autres changements où il a sa raison déterminante ; si, de plus, ce changement a lieu en tel point de l'espace et en tel point du temps, il faut une raison qui explique pourquoi c'est ce point de l'espace, ce point du temps, et non un autre; il faut donc une raison relative à l'espace et au temps, tirée de l'espace et du temps; or il n'y a d'autre raison de ce genre que le mouvement : c'est donc un changement antécédent *dans l'espace* qui seul peut expliquer *tel* changement conséquent *dans l'espace*. Voilà la vraie démonstration philosophique de ce qu'on nomme la conservation du mouvement et qui n'est qu'une application à l'espace du déterminisme universel nécessaire à l'universelle intelligibilité. Quant à l'inexactitude algébrique de la formule cartésienne, elle est, pour un philosophe, une question étrangère et secondaire. La formule de Leibnitz était elle-même inexacte, et, de plus, les spéculations de Leibnitz sur la force étaient un transport injustifié dans le domaine mécanique d'une notion toute psychique. La seule qualité différente de l'étendue qu'on puisse attribuer à la matière, c'est certainement l'activité, et cette attribution peut être légitime au point de vue philosophique ; mais, physiquement, elle n'a pas de sens. Lorsque Leibnitz veut restituer au corps la force, il parle en métaphysicien, non en physicien. La force n'est autre chose qu'un analogue de la volonté

transporté dans le monde extérieur; point de vue admissible, nécessaire même quand on en vient à la question : — Qu'est-ce qui fait la *réalité* des objets matériels, indépendamment des sensations qu'ils nous causent? Qu'y a-t-il dans l'étendue qui distingue l'étendue abstraite de l'étendue concrète? — Nous n'avons alors le choix qu'entre trois hypothèses philosophiques : ou le fond de la matière est x, ou il est analogue à nos sensations, ou il est analogue à la seule chose qui, en nous, puisse s'opposer aux sensations passives: la volonté, présente dans l'effort. Mais mêler, comme Leibnitz, des considérations métaphysiques à la mécanique, se perdre dans les forces et les entéléchies, c'est un abus dont Descartes a su se préserver.

Nous maintenons donc que Descartes a établi sur des bases inébranlables la mathématique universelle et la mécanique universelle, avec l'unité des « forces » de la nature, réduites, telles que nos contemporains les conçoivent, aux divers modes du mouvement.

II

M. Francisque Bouillier, de son côté, après quelques critiques relatives à la biographie de Descartes (1), s'étonne que nous trouvions chez ce dernier le principe de l'évolutionnisme moderne. — Mais qu'est-ce que ramener l'histoire entière du monde à un problème de

(1) Le savant historien du cartésianisme nous demande comment, après avoir rappelé le dédain exprimé par Descartes à Mlle Schurmann pour l'étude qu'elle faisait du texte hébreu de l'Écriture, nous pouvons prétendre que Descartes avait lui-même étudié l'hébreu. « Comment concilier? » D'une manière fort simple, et il n'y a pour cela qu'à lire la suite du récit de l'entretien avec Mlle Schurmann. C'est précisément parce que celle-ci se récriait, scandalisée, que Descartes lui assure avoir étudié lui-même l'hébreu pour juger dans l'original les paroles de Moïse sur la création; mais, trouvant que Moïse n'avait rien dit *clare et distincte*, il avait conclu que l'auteur de la Genèse ne pouvait lui apporter aucune lumière en philosophie.

mécanique, embrassant même les mouvement des êtres vivants, si ce n'est poser le principe même de l'évolutionnisme ? Et, quand Descartes dit qu'on peut imaginer le chaos le plus complet et le prendre pour point de départ, mais que, en vertu des seules lois mécaniques, ce chaos finira nécessairement par prendre la forme actuelle, par reproduire notre soleil, nos étoiles, la terre et nous-mêmes, ne propose-t-il pas l'évolutionnisme le plus radical ?

Passant du monde de l'étendue à celui de la pensée, M. F. Bouillier nous rappelle que, pour Descartes, le moi qui pense était bien une « substance », *res cogitans*. — Nous n'avons pas dit que Descartes eût entièrement rejeté l'idée de substance. Tout au contraire, nous lui avons reproché de ne pas l'avoir franchement rejetée ; mais nous avons ajouté qu'en s'en débarrassant, il eût été fidèle à sa vraie doctrine. En effet, nous avons objecté à Descartes (et ce n'est pas une vaine « subtilité ») d'avoir posé dans son *Cogito* une pensée abstraite et sans objet. Or comment lèvera-t-il l'objection ? Voici la seule chose qu'il pourrait dire : — Je ne saurais sans doute penser sans objet, et même sans objet étendu ; mais, dans ma pensée ayant ainsi un objet, je distingue fort bien la conscience que j'ai de penser un objet de cet objet lui-même, dont je ne sais pas s'il existe vraiment hors de ma pensée. Il y a donc distinction entre la pensée et l'étendue qu'elle pense. Il y a même plus qu'une distinction : il existe un rapport d'exclusion réciproque entre les deux termes. Pour concevoir la pensée comme telle, il faut en exclure l'étendue ; pour concevoir l'étendue comme telle, il faut en exclure la pensée. — Et de cette séparation qui a lieu dans notre esprit, Descartes conclura, selon son procédé ordinaire, que la même séparation existe dans la réalité entre les substances spirituelle et matérielle. — Mais, répondrons-nous, à une condition : c'est que la substance ne soit autre chose que le pensant même,

non un objet inconnu dont la conscience serait une simple qualité. Si vous distinguez des modes de la conscience une substance dont nous n'avons pas conscience, et des modes de l'étendue une substance dont nous avons encore moins conscience, qui empêchera de croire que ces deux substances inconnues se réduisent à une seule ? « Vous *concevez* distinctement, objectait avec raison Arnauld à Descartes, l'esprit comme une chose pensante sans le corps, le corps comme une chose étendue sans l'esprit. Mais, pour conclure de là que le corps peut *être* sans l'esprit et l'esprit sans le corps, il faudrait prouver que nos connaissances sont non seulement claires et distinctes, mais aussi complètes et entières, c'est-à-dire comprenant tout ce qui peut être connu de la chose... » Descartes répond qu'il n'est pas nécessaire que nous connaissions, nous, complètement la pensée et l'étendue, mais qu'il suffit de les connaître comme étant, elles, des choses « complètes » chacune en soi et pour soi, par conséquent comme substances. Soit, mais par là, il se met dans la nécessité de dire que la pensée est le *tout* de l'âme, l'âme complète, la substance même de l'âme, sans qu'il y ait rien à chercher au delà, de même qu'il a déjà admis que l'étendue est le tout des corps. S'il ne va pas jusqu'à cette suppression d'une prétendue substance pensante qui ne se penserait pas et ne se connaîtrait pas, il s'accule lui-même à une impossibilité. Ne connaissant pas la substance de la pensée, nous ne connaissons plus la pensée comme une chose complète, comme un tout, comme une substance, et nous ne pouvons plus affirmer que la substance de la pensée exclut la substance de l'étendue. La doctrine de Descartes *implique* donc la suppression de la substance.

Est-il vrai, d'ailleurs, que nous connaissions la pensée sans les objets étendus auxquels elle s'applique comme une « chose complète » ? Pas le moins du

monde. — « Je suis, dit Descartes, dans sa deuxième méditation, j'existe, cela est certain ; mais combien de temps? Autant de temps que je pense; car peut-être même qu'il se pourrait faire, si je cessais totalement de penser, que je cesserais en même temps tout à fait d'être. » La pensée est donc ce par quoi j'existe : je suis un être dont toute l'essence consiste dans la « pensée », un sujet pensant. — A la bonne heure ! mais, s'il en est ainsi, encore faut-il que le sujet *je* pense quelque *objet*. L'unité du moi pensant ne peut être une unité abstraite, mais bien l'unité concrète d'objets dont elle fait le lien et opère la synthèse. En d'autres termes, un être pensant ne peut devenir conscient de son existence et de son unité comme sujet qu'en connaissant des objets, un système de faits avec lesquels il est en relation. Ne dites donc pas seulement : « J'existe autant que je pense ; mais bien : « autant que je pense des objets ». Les objets ont droit à être posés en même temps que la pensée et comme nécessaires à la pensée même. Telle est, avec de nouveaux développements, notre objection à Descartes.

Nous ne pensons pas non plus « nous être laissé égarer par le désir de dire des choses nouvelles, même en un sujet où il n'y en avait pas beaucoup à dire », lorsque nous avons insisté sur l'importance de la théorie relative à l'union de l'âme et du corps, — théorie ou entièrement négligée par les historiens du cartésianisme, ou comprise à rebours. Il ne s'agit pas ici de prêter à Descartes « des idées de derrière la tête », quoique ses « biais » favoris — (par exemple, pour exposer le mouvement de la terre en la déclarant immobile) — supposent chez lui plus d'une idée de ce genre. Ces idées ne sont pas toujours celles qui frappèrent le plus les contemporains, et c'est pourquoi, nous qui touchons au xxe siècle, nous avons bien le droit, non « d'habiller nos devanciers à la moderne »,

mais d'insister sur ce qu'ils ont trouvé de plus moderne ou de plus longue portée pour l'avenir. Est-ce là se montrer infidèle à leur pensée? C'est au contraire saisir fidèlement leur pensée même dans ce qu'elle a de plus profond et de plus durable. Eh bien, qu'on relise les importantes *Lettres à Élisabeth* dont nous avons parlé ; on y verra que, selon Descartes, il y a, par rapport à l'âme et au corps, trois « notions primitives » (non pas deux, comme l'ont cru presque tous les historiens, mais bien trois) ; ces notions irréductibles, qui sont comme des originaux sur le patron desquels nous formons nos autres connaissances », sont l'étendue, la pensée et « leur union ». Ainsi donc, pour Descartes, l'union de la pensée et de l'étendue n'est pas simplement une juxtaposition ou, comme on l'a cru, un parallélisme de la pensée et de l'étendue ; pensée et étendue n'impliqueraient que deux « notions primitives » ; or, l'*union* des deux est, elle aussi, en tant que telle, une notion originale et primordiale. « La principale cause de nos erreurs est en ce que nous voulons ordinairement nous servir de ces notions pour expliquer les choses à qui elles n'appartiennent pas, comme lorsqu'on veut se servir de l'*imagination* pour concevoir la notion de l'*âme* ou bien lorsqu'on veut concevoir la façon dont l'*âme* meut le corps par celle dont un *corps* est mû par un autre *corps*. » Dans ce second cas, il n'y a qu'une transformation de mouvement, mal à propos appelée force. On confond « la notion de la force dont l'âme agit dans le corps avec celle dont un corps agit dans un autre ». Par exemple, on se figure la pesanteur comme un « attouchement » ; mais c'est en nous que que nous expérimentons le toucher. « Nous usons mal de cette notion en l'appliquant à la pesanteur, qui n'est rien de réellement distingué du corps » et qui s'explique par un mouvement de particules subtiles refoulant les objets vers le centre de la terre. Restons donc dans les divers domaines propres des trois notions

fondamentales, nous reconnaîtrons d'abord que « l'âme ne se conçoit que par l'*entendement* pur ; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement aidé de l'*imagination ;* et enfin les c oses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination, mais elles se connaissent très clairement par les *sens.* » Aussi ceux qui ne se servent que de leurs sens « ne doutent point que l'âme ne meuve le corps et que le corps n'agisse sur l'âme, mais ils considèrent l'un et l'autre *comme une seule chose*, c'est-à-dire ils conçoivent leur *union ;* car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir *comme une seule* ». Il y a donc un point de vue, selon Descartes, où il est légitime de considérer l'âme et le corps comme une seule chose : c'est le point de vue de « la vie » et du « sens ». Le *sensible* et le *vital* n'est pas simplement un objet d'entendement ni un objet d'imagination, ce n'est pas simplement de la pensée confuse ni de l'extension confuse, c'est quelque chose d'irréductible et d'original, qui, en somme, constitue notre réalité même. Il n'est pas facile à l'esprit humain, dit Descartes (et cependant cela serait nécessaire à une connaissance complète), « de concevoir bien distinctement et *en même temps* la distinction d'entre l'âme et le corps et leur union, à cause qu'il faut pour cela les concevoir comme une seule chose et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie ». Et néanmoins « chacun *éprouve* toujours en soi-même sans philosopher (l'union de l'âme et du corps), à savoir qu'il est *une seule personne* qui a ensemble un corps et une pensée, lesquels sont de telle nature que cette pensée peut *mouvoir* le corps et *sentir* les accidents qui lui arrivent » . Élisabeth objecte-t-elle qu'il est « plus facile » pour l'entendement et l'imagination d'attribuer de la matière et de l'extension à l'âme que

de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps et d'en être mue sans avoir de matière » ; à votre aise, répond Descartes, et il « supplie » Élisabeth de vouloir en effet « librement *attribuer* cette matière et cette extension à l'âme, car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps ». Voilà donc un premier point de vue légitime ; seulement, ce n'est pas le seul. « Après avoir bien *conçu* cela et l'avoir bien *éprouvé en soi-même*, il lui sera aisé de considérer que la *matière* qu'elle aura attribuée à cette pensée n'est pas la *pensée* même, et que l'extension de cette matière est d'autre nature que l'extension de cette pensée, en ce que la première est déterminée à un certain lieu duquel elle exclut toute autre extension de corps, ce que ne fait pas la deuxième ; et ainsi Votre Altesse ne laissera pas de revenir aisément à la connaissance de la *distinction* de l'âme et du corps, monobstant qu'elle ait conçu leur union. » On voit avec quelle énergie Descartes maintient les trois notions primitives et la diversité des points de vue qu'elles engendrent. Pour l'entendement pur et pour l'imagination, la pensée est distincte du corps ; pour le *sens* et pour la *vie*, la pensée est *un* avec le corps, et cette *union* est aussi fondamentale que la *pensée* même et que l'*étendue*, dont elle n'est pas la simple addition.

De ces textes importants, il résulte que Descartes admettait un principe concret analogue à ce que nous appelons aujourd'hui *nature*, *vie, vouloir-vivre*, et qui se manifeste par le *sens*. Si, d'autre part, on se rappelle l'opposition établie par Descartes entre la volonté et l'entendement, ainsi que la priorité du premier sur le second, on reconnaîtra qu'il n'y avait, de notre part, rien d'abusif à rapprocher Descartes de Schopenhauer. Il est bien entendu, et nous l'avons formellement dit nous-même, que le *vouloir primitif*, pour Descartes, n'est pas, comme pour Schopenhauer, un principe plutôt inférieur à l'intelligence que supérieur, effort aveugle

de vie qui, en arrivant à la représentation, se trahit lui-même et, reconnaissant son erreur, aspire à rentrer dans le Nirvâna. Cette conception pessimiste du vouloir primordial est essentiellement propre à Schopenhauer et aux bouddhistes. Descartes est optimiste : pour lui, le vouloir primordial est Dieu même ; et notre vrai vouloir, à nous, est une puissance supérieure à l'entendement. Le « vouloir-vivre » de Schopenhauer serait plutôt, aux yeux de Descartes, ce principe obscur pour l'entendement et l'imagination, clair pour le sens et pour la vie sensitive, qu'il appelle l'union ou l'unité de l'âme et du corps.

En tout cas, nous ne saurions accorder à M. Bouillier que « la volonté essence de l'être et la primordialité attribuée à la volonté » soient « choses *nullement* cartésiennes ». Il n'est pas possible d'insister plus que ne l'a fait Descartes sur la primordialité du vouloir en Dieu. Sur ce sujet, M. Boutroux a fait une thèse latine qui met la chose hors de doute. Quant à la dépendance en nous du jugement par rapport à la volonté, n'est-ce pas encore une chose bien connue des lecteurs de Descartes ? Ajoutez-y ce que nous venons de voir sur le caractère « primitif » de l'*union* de la pensée et de l'étendue dans la *vie* se sentant elle-même, et vous reconnaîtrez combien se sont trompés ceux qui firent de Descartes un pur intellectualiste. Nous ne croyons donc pas « extraordinaire » de voir en lui « un précurseur de Schopenhauer. » La chose est d'autant moins étonnante que Schopenhauer lui-même, qui n'était pas homme à faire bon marché de son originalité, rattache expressément sa doctrine à celle de Descartes. On pensera volontiers que Schopenhauer n'était incapable ni de comprendre sa propre doctrine ni de comprendre celle de Descartes. Dans son *Esquisse d'une histoire de la doctrine de l'idéal et du réel*, il dit que « le problème de l'idéal (ou plutôt *idéel*) et du réel est la question de distinguer ce qu'il y a de sub-

jectif dans notre connaissance ». Ce problème, entrevu par l'antiquité, c'est celui qui caractérise la philosophie moderne, « puisque Descartes, le premier, lui consacra l'attention et la méditation voulues ; le premier il fut frappé de cette vérité que nous sommes tout d'abord limités à notre propre conscience et que le monde ne nous est donné que comme *représentation ;* par son célèbre *dubito*, *cogito*, *ergo sum*, il voulait mettre en évidence que la conscience subjective, uniquement, est le certain, par opposition à la notion problématique de tout le reste ; il voulait en même temps énoncer cette grande vérité que la conscience de soi est la seule donnée réelle et inconditionnée. En y regardant bien, sa fameuse proposition est l'équivalent de celle qui m'a servi de point de départ : *le monde est ma représentation.* La seule différence, c'est que la sienne fait ressortir le caractère immédiat du *sujet*, la mienne, le caractère médiat de l'*objet.* Toutes deux expriment la même idée, mais par deux côtés différents ; l'une en est l'endroit et l'autre l'envers... On a depuis bien des fois répété sa proposition, seulement parce qu'on en entrevoyait l'importance, mais sans en comprendre exactement ni le sens ni le but. C'est donc Descartes qui a découvert l'abîme qui sépare le subjectif ou idéal de l'objectif ou réel... Par lui, ce problème s'est fait place dans la philosophie et devait continuer de l'agiter jusqu'à ce qu'on le résolût à fond. »

Quand Schopenhauer dit : le « monde est notre représentation », il a soin de nous avertir qu'il s'agit du monde que nous pensons, non du monde réel ; par là, il ne fait que montrer, comme il vient de dire lui-même, l'*envers* du principe cartésien. « L'objet représenté et sa représentation sont la même chose, mais l'objet *représenté* seulement, non pas l'objet *en soi-même ;* celui-ci est toujours *volonté*, sous quelque forme qu'il puisse se présenter dans notre représentation. » Et Schopenhauer dit encore : « L'objet en soi ne peut

jamais effectivement nous être donné du dehors, par le moyen de la simple *représentation*, vu qu'il est de l'essence nécessaire de celle-ci de ne nous fournir jamais que l'*idéel;* mais, au contraire, et attendu que nous sommes nous-même indubitablement du *réel*, nous devons pouvoir, d'une manière quelconque, puiser dans l'intérieur de notre propre être la connaissance du réel. Et en effet cette connaissance arrive là, d'une manière immédiate, à la conscience, comme *volonté.* » On sait qu'il s'agit ici du *vouloir-vivre*, dont les modifications se révèlent à nous par le *sentiment.* Ce vouloir-vivre n'est pas sans analogie avec le sens de la vie et du réel attaché par Descartes à l'*union* de la pensée et de son objet étendu ; mais nous ne prétendons nullement pour cela que Descartes soit un Schopenhauer. Nous nous en tenons aux analogies signalées par Schopenhauer lui-même.

Quant à « l'identité de l'être et de la pensée », du « réel et du rationnel », nous ne l'avons point attribuée à Descartes. Au contraire, nous avons réduit à sa vraie valeur la proposition tant de fois citée que « dans toute idée il y a de l'être ». Descartes n'est pas Malebranche, encore moins Hegel : il ne confond nullement notre idée des choses avec les choses en soi ; il les distingue au contraire par son doute méthodique. Lui-même écrivait à Mersenne : « Vous me mandez, comme un axiome qui vienne de moi, que *tout ce que* nous *concevons* clairement *est* ou *existe*, ce qui n'est nullement de moi ; mais seulement que tout ce que nous apercevons clairement est *vrai*, et aussi qu'il *existe, si* nous apercevons qu'il *ne puisse pas* ne pas exister ; ou bien qu'il *peut* exister, *si* nous apercevons que son existence est *possible.* » C'est donc seulement par l'intermédiaire de la *nécessité* que, selon Descartes, la connaissance change une chose simplement *vraie* en chose *réelle.* Aussi laissons-nous . M. Brunetière la responsabilité de l'identification établie entre Descartes

et Hegel. Ce n'est pas le philosophe pour lequel la vérité éternelle dépendait elle-même de la volonté divine, pour lequel l'affirmation de la vérité en nous dépendait aussi de notre volonté, qui aurait pu identifier purement et simplement la pensée, je ne dis pas avec les *objets pensés*, mais avec les objets *en soi* ou réels.

Un autre sujet d'interprétations diverses, c'est l'automatisme des bêtes. M. Bouillier demande où nous avons « découvert que Descartes ne l'ait pas admis sans hésitation ni restriction ». — Nous l'avons découvert dans Descartes lui-même. Ce dernier a pris en effet le mot de « pensée » tantôt au sens large, qui enveloppe même la sensibilité, tantôt au sens étroit, qui désigne l'intelligence ou, plus particulièrement, la raison. Au traité des *Passions* (I, 55, 50), il dit : « On peut remarquer la même chose dans les bêtes ; car, encore qu'elles n'aient point de *raison*, ni *peut-être* aussi aucune *pensée*, etc. » Descartes *affirme* donc ici l'absence de la raison chez les bêtes, mais n'affirme pas absolument l'absence de toute *pensée*, de tout sentiment, de tout mode de conscience. Dans ses lettres au marquis de Newcastle (IX, 418 et sqq.), il convient qu'à cause de la ressemblance des organes, nous pouvons conjecturer la présence de quelque pensée chez les bêtes, quoique beaucoup moins parfaite. A cela, dit-il, il n'y a « rien à répondre », sinon que, dans le cas où les bêtes penseraient comme nous, elles devraient avoir une âme immortelle, même les vers, les huîtres, les éponges. Enfin, dans ses lettres à Morus, il montre que, selon la loi d'économie, nous pouvons expliquer toutes les actions des brutes sans la raison, qu'en conséquence nous n'avons pas besoin de l'assumer, mais que nous ne pouvons néanmoins prouver son absence. Il reste donc toujours à savoir si les bêtes *vivent* et *sentent* en quelque manière. Dans ces passages, Descartes se montre beaucoup moins absolu que ne le croit M. F. Bouillier.

Reste l'interprétation de la morale cartésienne, point d'importance majeure. M. F. Bouillier pense qu'on doit s'en tenir aux règles de la morale par provision (qui alors ne serait plus provisoire) et aux lettres de la princesse Elisabeth, « remplies de tous ces préceptes de sagesse pratique beaucoup plus stoïciens que mystiques ». Mais d'abord, où avons-nous fait de Descartes un « mystique » ? Est-on mystique pour donner à la morale, comme fondement suprême, « l'amour intellectuel » de Dieu et de nos semblables? Même dans une de ses lettres à Élisabeth, Descartes laisse là Sénèque et expose les idées directrices de sa propre morale. Il rattache admirablement toute la science du bien à quatre idées. La première est celle de l'être parfait, qui est « le véritable objet de l'amour »; la seconde est celle de notre « esprit », dont la nature, distincte du corps et « plus noble », nous commande de nous détacher des choses corporelles ; la troisième est celle du « monde infini », qui nous détache de la terre même et nous empêche de croire que « tous les cieux ne sont faits que pour le service de la terre ou la terre que pour l'homme ; la pensée de l'infini et de l'étendue sans limites, identique à la matière sans limites, supprime ainsi, avec les fausses notions de « causes finales » dans le monde extérieur, cette « présomption impertinente » par laquelle « on veut être du conseil de Dieu et prendre avec lui la charge de conduire le monde ». — On remarquera que ces trois premières idées directrices de la morale sont précisément les trois idées fondamentales de la métaphysique cartésienne : 1° idée du parfait ; 2° idée de la pensée distincte et supérieure ; 3° l'idée de l'étendue infinie, objet externe de la pensée et ne faisant qu'un avec la matière telle que la pensée peut la saisir. Voilà donc toute la métaphysique de Descartes qui se tourne en morale : conformer ses amours et ses actions à ces trois idées, c'est être « sage ». Et c'est Descartes lui-

même qui nous indique cette transformation de sa métaphysique : à l'idée du parfait répond l'amour intellectuel de Dieu, si merveilleusement dépeint dans la lettre à Chanut qu'on croit déjà lire Spinoza ; à l'idée de la pensée répondent l'amour et le respect de la pensée même en nous, avec le détachement parallèle des choses du corps ; enfin à l'idée même de la matière, qui n'est pour notre pensée que l'infinité de l'extension, répond le sentiment de notre petitesse physique, avec la condamnation de toute finalité qui voudrait nous faire centre du monde. Si ce n'est pas là une morale vraiment *cartésienne*, où en trouvera-t-on une ? Mais ce n'est pas tout, et Descartes n'a nullement négligé une quatrième idée fondamentale : celle de notre « rapport » au monde entier, et plus particulièrement à la société humaine. « Bien que chacun de nous, dit-il, soit une personne séparée des autres, et dont par conséquent les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde », il faut toutefois penser pour agir ensuite en conséquence) « qu'on ne saurait subsister seul, et que l'on est en effet l'une des parties de cette *terre*, l'une des parties de cet *Etat*, de cette *société*, de cette *famille*, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance, et qu'il faut toujours préférer les intérêts du *tout* dont on est une *partie* ». Cette considération « est la source et l'origine de toutes les plus héroïques actions que fassent les hommes ». Ainsi, après les idées du parfait, de la pensée et de l'étendue infinie, ce qui règle nos actes, c'est l'idée de notre rapport, soit intellectuel, soit matériel, avec ce *tout* dont nous sommes une partie vivante. Est-ce encore une morale « de provision » ? Et lorsque Descartes dit à Chanut : — Quand notre âme aperçoit quelque bien présent ou absent, « elle se joint à lui de volonté, c'est-à-dire qu'elle se considère soi-même avec ce bien-là comme un tout dont il est une partie, et elle l'autre » ; quand il distingue ainsi

« l'amour qui est purement intellectuelle de celle qui est une passion » ; quand il établit sur cette base trois sortes d'amour, pour ce qui nous est « inférieur », « égal », « supérieur » ; quand il décrit chacun de ces amours, pour aboutir à montrer que l'amour de ce qui nous est infiniment supérieur « doit être sans comparaison la plus grande et la plus parfaite de toutes »; quand il en conclut que nous pouvons « aimer Dieu par la seule force de notre nature », puisque nous le concevons ; quand il fait le tableau de l'homme qui s'est élevé à la considération de Dieu, de la pensée et du monde infini, et qu'il ajoute : « La méditation de toutes ces choses remplit un homme qui les entend bien d'une joie si extrême qu'il pense déjà avoir assez vécu » ; que fait Descarte, sinon montrer sous son aspect pratique le grand système préalablement édifié par lui dans le domaine de la pensée pure ? Et cet aspect pratique, c'est, en définitive, la conformité des degrés de l'amour aux degrés de la pensée, c'est l'harmonie de la volonté avec les idées fondamentales de l'intelligence. Est-ce là du « mysticisme » ? Le nom importe peu, mais ce mysticisme est essentiel à toute morale : aimer les êtres conformément à la valeur que la pensée leur attribue, et agir en conséquence, c'est à quoi se résume toute sagesse.

Dira-t-on encore que nous prêtons à Descartes nos propres idées ; que Descartes n'a pas eu de vues personnelles en morale, qu'il s'est contenté ou du stoïcisme ou de sa morale provisoire ? Ce serait vraiment faire trop bon marché des plus belles pages peut-être que Descartes ait écrites ; ce serait, par peur d'être trop généreux envers les grands génies, se montrer à leur égard trop avare.

III

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE ET LA DÉMOCRATIE FRANÇAISE

Lettre à la *Revue Bleue*

I

La libérale direction de la *Revue Bleue* me demande mon opinion sur l'enseignement philosophique dans les lycées. Je rappellerai d'abord que la question est longuement examinée dans mon livre sur l'*Enseignement au point de vue national.* Ceux qui ont lu ce livre et les autres, bons ou mauvais, que j'ai consacrés aux questions morales et sociales, refuseront sans doute de me ranger au nombre des « métaphysiciens métaphysiquants, que l'indéchiffrable seul attire, que l'absolu seul inquiète, qui visent la *substance* uniquement et l'au delà ». La substance, nul philosophe ne s'en occupe aujourd'hui ; quant à l'au delà, ne nous en moquons point : en mainte circonstance, de nos opinions sur l'au delà dépend notre conduite *en deçà.*

La chronique impressionniste de M. Vandérem a fait mentir le dicton : *In cauda venenum.* Le venin n'était que dans le titre : « Une classe à supprimer. » Le contrepoison est dans la fin : — loin de supprimer la philosophie, il faut l'étendre, la fortifier, la graduer, en faire pénétrer l'esprit dans les classes mêmes de lettres et de

sciences. — A la bonne heure ! voilà un premier point acquis et le plus important : maintien des classes de philosophie.

Dans un pays comme le nôtre, ces classes sont plus nécessaires que partout ailleurs. Quels sont, en effet, les dangers de la démocratie ? Le premier est la généralisation de l'utilitarisme et de l'esprit positif, qui, en dehors de la philosophie, n'aurait plus d'autres correctifs que des croyances irraisonnées et contradictoires entre elles, ou des incroyances non moins irraisonnées et non moins contradictoires. Supprimez la classe de philosophie, qui est, comme le dit M. Vandérem luimême, « le vrai complément, l'achèvement de ce qu'on appelle de ce beau nom, les humanités », vous n'aurez plus, d'une part, que des élèves de sciences absorbés dans les études qui doivent être utiles à leur profession; d'autre part, que des littérateurs et rhéteurs, des dilettantes habitués à parler de tout sans rien connaître et destinés à être les décadents du lendemain. L'étude sérieuse et désintéressée des grandes questions morales et sociales est indispensable pour que l'élite de la démocratie ne se réduise pas tout entière à des praticiens sans idées, à des spécialistes sans vues générales, à de simples commerçants ou industriels sous toutes les formes, qu'ils soient légistes, médecins, ingénieurs, officiers, politiciens.

Le second danger des démocraties, dans les temps modernes et surtout à l'heure actuelle, c'est le scepticisme intellectuel et moral. La lutte des opinions religieuses, politiques, sociales, l'extrême liberté de la presse, la Babel de journaux, de romans, de pièces de théâtre où toutes les théories sont soutenues et ébranlées tour à tour ; le relâchement de la discipline dans la famille d'abord, puis dans la société ; la licence des rues ; l'indulgence des tribunaux eux-mêmes, les sophismes des avocats, les scandaleuses décisions des jurys ; l'immoralité politique et financière, le mouve-

ment ascendant de la criminalité, tous ces maux résultent en grande partie de ce que le développement intellectuel de la nation et la liberté croissante de ses membres n'ont point pour parallèle un développement simultané des idées morales et des sentiments moraux: si bien que l'éducation semble diminuer à mesure que l'instruction augmente. Malgré une importance que nous avons ailleurs mise en lumière, les sciences pures et les lettres pures sont tout à fait insuffisantes pour lutter contre les maux actuels. Les vérités de l'algèbre et de la chimie n'ont par elles-mêmes aucune valeur morale et s'appliquent avec indifférence au bien ou au mal : la formule des mélanges explosifs, enseignée à un bachelier ès sciences, pourra servir à percer un tunnel ou à faire sauter un édifice. Les lettres pures sont sans doute moins étrangères à la morale, mais le beau littéraire est loin d'être le bien. A notre époque surtout, les littérateurs pullulent qui affectent la plus parfaite indifférence à l'égard des conséquences morales et sociales. L'histoire, qui par elle-même est si peu une école de moralité, ne le devient que si un moraliste ou un philosophe sait en tirer des leçons. Sans cela, elle reste un chaos de faits où chaque parti trouve toujours des arguments pour son opinion. Ne voyons-nous pas les grands hommes qui semblaient le mieux connus, comme Bonaparte, présentés aujourd'hui sous les aspects les plus contradictoires ?

La confusion et le conflit des idées ainsi répandues dans les livres de littérature, d'histoire et même de sciences (car nos savants mêlent parfois à leurs expositions des assertions philosophiques, le plus souvent matérialistes), aboutit fatalement au scepticisme théorique et pratique. Ce scepticisme pénètre jusque dans les collèges, et ce n'est pas la moindre tâche de nos maîtres de philosophie, ni la plus aisée, que de détruire le fâcheux retentissement des divisions du dehors dans l'âme des jeunes gens.

— Mais, dira-t-on, les opinions philosophiques sont elles-mêmes divisées. — Elles le sont infiniment moins, répondrons-nous, que les opinions *non philosophiques*. La recherche méthodique de la vérité est l'unique moyen de réduire les divergences au minimum et de poser enfin des alternatives bien définies. Le prétendu désaccord des philosophes (ou, pour mieux dire, des métaphysiciens) est beaucoup moins considérable et bien plus délimité que le désaccord de ceux qui ne sont pas philosophes. Il suffit, pour s'en convaincre, d'avoir assisté à une discussion d'amateurs ; si le monde est livré aux disputes, c'est à celles des ignorants et des instinctifs, bien plus qu'à celles des hommes instruits et réfléchis : *tradidit mundum disputationibus eorum*. Les « hercules de la foire philosophique » se battent beaucoup moins entre eux que les pygmées de la foire non philosophique, et ce sont ceux-ci qui s'entre-tuent. Au reste, l'enseignement des lycées doit avoir précisément pour objets principaux les points où l'accord est le plus grand entre les penseurs. Il y a aujourd'hui, dans le domaine philosophique, moral et social, assez de vérités établies pour fournir ample matière à un enseignement capable de raffermir les consciences de toutes parts ébranlées. Comme chacun est obligé d'avoir une philosophie quelconque, c'est-à-dire une conception du monde et de la vie, et que ne pas philosopher, c'est encore une manière de philosopher (la pire de toutes et la plus funeste), les jeunes gens qui n'ont point fait d'études régulières et complètes se trouveront réduits plus tard à la philosophie des journaux et des romans, ou à celles des conversations après dîner.

Un troisième danger, inséparable des précédents, c'est l'intolérance. Elle marche toujours à côté du scepticisme, et souvent chez le même individu. Il n'y a point de sceptique absolu, pratiquant la vraie suspension du jugement. Il faudrait savoir trop de choses pour pouvoir douter de tout. Un omniscient aurait seul le droit

d'être sceptique, et précisément il ne pourrait l'être. Les prétendus douteurs ne sont d'ordinaire que des négateurs d'un côté, des dogmatistes de l'autre. Rien de tranchant comme les fanfarons de scepticisme. Chez les jeunes gens surtout, chez certains rhétoriciens ou certains candidats aux écoles scientifiques, il ne peut y avoir qu'une affectation de scepticisme, cachant une confiance exagérée, d'abord en eux-mêmes, puis dans les prestiges de la littérature et de l'éloquence, ou dans l'infaillibilité de *la Science*, cette nouvelle papauté. Comme tous ceux qui ont encore peu pensé et peu vécu, les jeunes gens sont naturellement simplistes. Privés de l'enseignement philosophique, ils auront l'intolérance qui résulte toujours des idées simples, jointe à la présomption de l'ignorance. Un des résultats de la philosophie, c'est de faire sentir aux jeunes gens la complexité des questions, de leur faire savoir qu'ils ne savent rien. Ce résultat est particulièrement nécessaire en France, où l'esprit simpliste et superficiel, avec l'amour de la fausse clarté, est dans le tempérament même de la nation. Le dilettantisme soi-disant sceptique n'est qu'un masque recouvrant une réelle intolérance, qui se manifeste plus tard par l'obstination de chacun à se renfermer dans son opinion. Cette sorte d'égoïsme intellectuel ne peut qu'augmenter encore la division des esprits.

Quel est donc le seul moyen d'éviter l'anarchie intellectuelle et morale, de ramener quelque union et dans les pensées et dans les cœurs? N'est-ce pas d'établir solidement un certain nombre de principes et de faits sur lesquels tout le monde doit s'entendre, d'autant plus qu'ils sont le fondement même de l'ordre social?

Ces principes et ces faits sont beaucoup plus nombreux qu'on ne le croit généralement. Nous nous heurtons ici à un préjugé. Beaucoup de personnes, même très instruites, en sont restées à la vieille conception de la philosophie immuable. Elle confondent la philosophie tout entière avec la métaphysique. Or, c'est une

erreur que de nier les progrès considerables et de la psychologie, et de la logique, et de l'esthétique, et de la morale, et de la science sociale, et enfin de la métaphysique elle-même, de la philosophie générale, où un certain nombre d'hypothèses ont été éliminées par la critique, pour ne guère laisser subsister en présence que deux grandes conceptions de l'existence et de la conduite.

Quant à renvoyer l'enseignement de la philosophie aux facultés, où, sur cent élèves, deux ou trois au plus viendraient le chercher, ce serait, par naïveté ou par perfidie, supprimer cet enseignement. Dans les facultés, les cours de philosophie sont suivis régulièrement par le petit nombre de ceux qui se destinent à professer eux-mêmes la philosophie dans les lycées ou collèges; supprimez ce professorat, il ne restera plus devant les chaires des Universités que quelques rares amateurs sans initiation préalable. Et si l'on veut un nouvel exemple de l'éparpillement intellectuel, du particularisme de la pensée, c'est dans nos facultés qu'il faudra alors le chercher; dans nos facultés, où le souci croissant des examens et des positions à conquérir cantonnera chaque étudiant en des spécialités de plus en plus étroites. L'unité ne se fera pas toute seule dans des esprits qui poursuivront les voies les plus différentes. Si cette unité n'a pas été commencée dès le lycée sur les points essentiels, les Universités ne feront qu'augmenter encore l'émiettement général et le désarroi des doctrines (1).

II

Reste à examiner s'il est vrai que notre enseignement actuel de la philosophie dans les lycées ne réponde pas

(1) On commence à le comprendre en Allemagne, et on songe à rétablir dans les établissements secondaires « un enseignement philosophique proprement dit et direct ».

à sa fin morale et sociale. Je dirai d'abord en toute sincérité que le tableau fait par M. Vanderem des cours de lycée est fantastique. Les rapports émanant de l'inspection générale ou des doyens de facultés sont unanimes à reconnaître que, de tous les enseignements, c'est celui de la philosophie qui « a fait le plus de progrès », auquel les élèves « s'intéressent le plus et dont ils profitent le mieux ». (Voir les rapports depuis dix ans.) Il n'est pas un inspecteur général qui n'ait confirmé ce fait, pas un doyen de faculté qui n'ait constaté spontanément que les compositions de philosophie sont encore, en somme, « l'épreuve la plus satisfaisante (1). » J'ignore de quel « cours » ou de quel « manuel » M. Vandérem fut jadis la « victime », mais les prétendues victimes d'aujourd'hui seraient les premières à imiter les élèves du lycée Condorcet et à réclamer contre toute atteinte à un enseignement qu'elles suivent avec fruit. M. Boutroux a dit le mot : « Le vrai tort de l'enseignement philosophique, c'est son succès. » — Sur quarante élèves, il y en a, prétend-on, une dizaine seulement qui profitent. — Qu'en peut-on savoir, comment mesurer le profit ? Et, quand ce serait vrai, n'en pourrait-on pas dire autant des classes de latin, de grec, de science? Mais c'est ce que dément de la façon la plus formelle l'expérience des hommes compétents. On veut bien ajouter que les professeurs de philosophie sont ce qu'il y a « de plus fort, de plus éclairé, de meilleur dans le corps universitaire »; seulement, dit-on, les meilleurs professeurs font les pires élèves. C'est vraiment jouer de malheur ! On s'apitoie sur ce « jeune et savant agrégé réduit à s'enfermer deux heures dans une caisse de bois, avec, sous les yeux, un auditoire enfantin, inapte... aussi étranger à son âme, aussi loin de lui

(1) Et quel est l'exercice qui forme mieux l'esprit, qui apprend mieux à penser, à composer, à écrire, que la dissertation sur un sujet de philosophie ?

qu'un tas de petits Papous. » Si les élèves sortant de rhétorique n'étaient encore que des Papous, cela serait peu flatteur pour la rhétorique. Quant aux maîtres de philosophie, qu'on se rassure : du plus humble collège au plus grand lycée, il n'est peut-être pas un de nos jeunes maîtres qui, loin d'accomplir avec dégoût sa mission, ne soit au contraire un enthousiaste, souvent un apôtre. Ce n'est point par manque d'ardeur, mais quelquefois par excès que pèchent professeurs et élèves. La philosophie n'est pas une personne indifférente : on l'aime ou on ne l'aime pas, mais on ne saurait l'aimer à moitié. On n'enseigne point et on n'écoute point ce qui concerne l'homme, la société et leur destinée, avec le même calme que la grammaire ou l'arithmétique.

Que reproche-t-on donc à nos cours de philosophie? D'abord la « nouveauté » des questions. — Mais la psychologie et la morale sont-elles plus « nouvelles » et plus « étranges » que la physiologie ou l'algèbre? Quant au « dialecte nouveau », qu'y a-t-il de si « impénétrable » dans ces termes que l'on cite en exemples : « image, sensation, perception, premiers principes, finalité, sensibilité, causalité, monde extérieur? » Monde extérieur! Est-ce plus difficile à comprendre que *sinus* et *cosinus ?*

La seconde objection, c'est que les questions sont, dès le début, trop difficiles. On pourrait répondre que le sentiment de la difficulté des problèmes philosophiques est précisément un des plus utiles à faire pénétrer dans l'esprit des élèves ; mais, en fait, les questions sont beaucoup moins inabordables pour tous qu'on ne le suppose. M. Vandérem a fait un mauvais rêve : il a assisté en imagination à une leçon sur « l'idéalisme transcendantal et l'immatérialisme de la matière », et cette leçon arrivait « immédiatement *au début* du cours » ! Or il suffit de jeter les yeux sur les programmes : les leçons sur l'idéalisme et le matérialisme arrivent tout à la fin. Il a aussi entendu, en rêve,

exposer une théorie spéciale de Hegel sur le monde extérieur. Pour notre part, nous ne connaissons pas cette théorie, et nous osons affirmer que pas un professeur, en France, ne parle de Hegel à propos de la perception extérieure. Hegel est d'ailleurs bien oublié chez nous. De même, qui a jamais commencé son cours par cette question : « *La philosophie est-elle un art ou une science ?* » Du temps de Molière on discutait longuement un problème de ce genre à propos de la *logique*, non de la philosophie ; aujourd'hui la réponse tient en deux mots : — La théorie de la logique est une science, la pratique est un art... et des plus difficiles.

Par un coup de théâtre inattendu, les conclusions de l'article sont juste à l'opposé des « prémisses », comme disent les logiciens. Nous avons d'ailleurs le plaisir de constater que ces conclusions ressemblent fort, sur plusieurs points, à ce que nous avons nous-même proposé dans notre livre sur l'*Enseignement au point de vue national*. M. Vandérem, en effet, voudrait faire pénétrer l'esprit philosophique dans les classes d'humanités. Nous ne demandons pas mieux. Mais c'est à la condition qu'on ne déflore pas à l'avance le plus beau et le plus intéressant des enseignements. Il n'est pas mauvais que les élèves soient introduits de plain-pied dans le monde nouveau de l'esprit par un professeur nouveau, qui sera leur dernier. Il faut que ce professeur soit à eux tout entier, qu'ils soient tout entiers à lui. Il faut enfin que la philosophie se montre à eux dans son ensemble et dans l'harmonie de ses parties : elle n'est rien si elle n'est pas tout et ne se laisse pas voir tout entière. Ce n'est pas une de ces sciences qu'on peut enseigner par tronçons attribués à plusieurs professeurs, et parmi les accessoires.

La seule réforme désirable, ce serait d'élaguer le superflu et de modifier les *proportions relatives* des matières du programme. Resserrons en cinq ou six leçons

la logique ; resserrons aussi un peu la psychologie expérimentale, fort intéressante, mais qui devient de plus en plus une science spéciale : les grandes conclusions, ici, importent seules. N'attribuons qu'un petit nombre de leçons à l'histoire de la philosophie, en les consacrant à un tableau rapide des progrès de la pensée. Enfin supprimons, faute de place, l'étude des auteurs philosophiques, obscurs d'ailleurs et dépassant les jeunes intelligences. En revanche, étendons la partie des programmes consacrée à la morale, surtout à la morale sociale, et à la philosophie générale (1).

III

En ce qui concerne la méthode d'enseignement, on a proposé de traiter les problèmes *historiquement.* A notre avis, il n'y a pas de pire méthode. Promener les jeunes gens à travers des systèmes plus ou moins surannés, presque uniquement métaphysiques, et dont les profondeurs leur échappent, c'est le plus sûr moyen de brouiller leurs idées et de leur donner le vertige. La philosophie, répétons-le, n'est plus aujourd'hui ce qu'elle était : renvoyons l'étude des systèmes aux Facultés ; là, elle est à sa vraie place. Ce qu'il faut enseigner aux jeunes gens des colléges, ce sont les résultats *acquis*, les uns certains, les autres probables, mais ayant toujours une valeur déterminée et, par cela même, « enseignables ».

La tentation de substituer un cours de faculté à un cours de lycée n'est nullement particulière à certains professeurs de philosophie : les professeurs de rhétorique, de sciences et surtout d'histoire y cèdent plus peut-être. Mais cet abus même est encore préférable à une mutilation de la philosophie ou à un abaissement

(1) Voir la note à la fin.

qui la ramènerait terre à terre. Aussi, loin de nous plaindre de la « supériorité » des professeurs de philosophie, nous croyons qu'ils ne sauraient avoir trop de mérite intellectuel en même temps que d'élévation morale ; car ils ne sont pas seulement professeurs, mais éducateurs, et l'on ne saurait trop répéter qu'ils ont, à leur manière, « charge d'âmes ». Nous leur dirons seulement : mettez-vous à la portée des jeunes intelligences. Comme vous ne pouvez tout leur dire, enseignez-leur, non le plus superficiel ni même le plus élémentaire, mais au contraire le plus profond et de plus grande portée ; allez au cœur des questions sur la nature de l'homme et de la société, sur les grandes lois de l'univers, sur l'étendue et les limites de nos connaissances, sur nos devoirs et notre destination. Évitez la trop grande abondance des détails et les excès d'analyse ; évitez les subtilités artificielles : la vérité est déjà par elle-même, comme dit Pascal, une pointe assez subtile ; évitez aussi la forme éristique, les thèses et antithèses ; insistez sur ce qui est le plus indiscutable et non sur ce qui est le plus discuté (1). Cherchez à rapprocher plutôt qu'à diviser les croyances. En un mot, donnez à l'ensemble de votre cours, sans le faire déchoir en rien de sa haute portée spéculative, une orientation morale et civique.

Nous avons déjà, ailleurs, signalé les défauts des examens actuels d'agrégation (2). La philosophie proprement dite n'a pour elle que deux épreuves ; l'histoire de la philosophie et les auteurs philosophiques en ont quatre. Est-ce là une proportion vraisemblable ? L'histoire de la philosophie, telle qu'on l'enseigne, n'est guère que l'histoire de la métaphysique et des fondements métaphysiques de la morale ; les « auteurs phi-

(1) Il ne faut pas même abuser des « causeries socratiques », que certains recommandent, et qui ne doivent être qu'un exercice très secondaire.

(2) Voir le chapitre suivant.

losophiques », à leur tour, ne sont guère que des métaphysiciens ; il en résule que la métaphysique absorbe presque tout. Nous avons demandé, et nous demandons encore que, des deux compositions écrites, l'une soit consacrée à la philosophie générale et à la psychologie, l'autre aux sciences morales et sociales. De même, nous demandons une seule épreuve pour les auteurs anciens, au lieu de deux, une autre pour les auteurs modernes, une leçon sur la philosophie et une leçon sur l'histoire de la philosophie, qui se trouvera encore avoir pour elle la moitié des épreuves.

En outre, il est essentiel d'ajouter à toutes les agrégations de lettres ou de sciences une composition de philosophie, afin que tous les professeurs soient, autant que possible, pénétrés de l'esprit philosophique ; il ne faut pas, comme il arrive trop souvent, que le maître de philosophie soit obligé de défaire en partie ce que les autres ont fait et de corriger les goûts de dilettantisme littéraire ou d'étroit positivisme scientifique acquis par certains élèves.

IV

La restauration des classes de philosophie et de l'agrégation de philosophie, loin d'avoir été l'œuvre d'une politique mesquine et « électorale », dirigée « contre les ministres de l'Empire », fut l'œuvre d'un ministre de l'Empire (est-il besoin de le nommer ?) qui conservera toujours la reconnaissance et de l'Université et de notre démocratie. En revanche, les réformes récentes faites dans les lycées par les ministres de la République (c'est un républicain qui parle ici) ont eu pour résultat le plus clair, contrairement aux plus excellentes intentions, de nuire aux classes de philosophie et d'y diminuer le nombre des élèves qui les

suivaient il y a quelques années. Sous l'influence d'un utilitarisme mal entendu, pour plaire à une Chambre mal informée, on tend à remplacer la philosophie par des études qui devront être plus « utiles ». C'est oublier que la philosophie est à la fois, de toutes les études, et la plus spéculative dans ses grands principes, et la plus immédiatement pratique dans ses conclusions. On est homme et citoyen avant d'être avocat ou médecin. Ce mouvement ne fait pas honneur à la République. On a même commis l'énormité d'admettre dans les facultés de droit les bacheliers en mathématiques, sans philosophie ; le jour où les futurs médecins, eux aussi, seraient dispensés du baccalauréat de philosophie, il ne resterait plus, pour suivre le cours, que les candidats au professorat et quelques élèves d'une bonne volonté touchant à l'héroïsme. C'est là, selon nous, de la démocratie mal comprise. Si, après avoir compromis l'enseignement classique, on compromettait encore l'enseignement philosophique, le gouvernement sur lequel nous fondions nos espérances aurait fait ce que n'a pas fait l'Empire. On a sans doute admirablement organisé l'instruction primaire, qui, par malheur, n'a pas grande influence sur la moralité et la criminalité ; en revanche, pour plaire à certains démocrates imprévoyants, on a désorganisé l'instruction secondaire, où se recrute la classe dirigeante de laquelle tout dépend. Il est douteux que le groupement des facultés en Universités soit jamais une compensation suffisante, car les Universités seront envahies par des éléments inférieurs et, pour ainsi dire, primaires. Les élèves qui sortiraient du lycée sans une initiation sérieuse aux problèmes vitaux de philosophie générale, morale et sociale, risqueraient fort, en définitive, de n'emporter qu'une instruction primaire supérieure, plus élégante ou plus savante, mais insuffisante en vertu moralisatrice. Entre un bachelier ès sciences et un bon élève de l'école primaire, la distance n'est souvent mesurée que par la

longueur de la liste des théorèmes de géométrie ou des lois de physique apprises ; moralement et socialement, si l'un est supérieur à l'autre, c'est surtout par ce qu'il doit à sa famille, à sa classe, à ses relations extérieures, enfin aux quelques exercices littéraires qui lui ont été imposés pendant le cours de ses études scientifiques.

Le mal accompli est déjà assez grand et réclame un remède. Une partie des élèves dont se recrutait la classe de philosophie va aujourd'hui en mathématiques élémentaires, le diplôme de sciences donnant accès, comme nous l'avons dit, même à l'École de droit. Ces élèves font un calcul fort simple : ils se disent que la partie scientifique du programme est beaucoup plus difficile que la philosophie, et qu'ils apprendront assez de celle-ci dans un manuel pour se tirer d'affaire à l'examen oral. Quant aux *Modernes*, c'est dans les mathématiques élémentaires qu'ils iront en majorité. Ils y recevront bien encore un enseignement philosophique, rabaissé à leur taille, mais l'insuffisance de la sanction au baccalauréat stérilisera la bonne volonté du professeur et des élèves. Il ne s'agit, en effet, que d'un petit interrogatoire à l'examen oral, fait souvent par un historien ou un littérateur étranger à la philosophie. Conséquence : les élèves venus de rhétorique ou de l'enseignement moderne en mathématiques élémentaires portent tout leur effort sur la partie scientifique, bien plus difficile pour eux ; la philosophie n'a plus, comme me l'écrit un de nos professeurs les plus expérimentés, que les restes d'une attention lassée, quand il en reste. — Il ne faut même pas en vouloir, ajoute-t-il, au jeune utilitaire : *primum vivere, deinde philosophari ;* on mettrait pour condition au diplôme libérateur la science du blason ou des dynasties chinoises, que le collégien s'empresserait d'en bourrer son cerveau à l'exclusion de toute discipline raisonnable. — Ainsi, nous avons l'enseignement classique décapité, et

l'enseignement spécial, modernisé, offre peu à peu au rabais les avantages de l'ancien.

Que l'on continue d'ouvrir la porte des facultés à ceux qui auront fait des études expéditives, on verra de plus en plus les facultés encombrées et rabaissées. Déjà cet encombrement est tel que les doyens de médecine et de droit jettent des cris de détresse. Dans la dernière année, il y a eu à Paris un accroissement de 1.669 élèves. M. Brouardel ne sait plus où loger les élèves en médecine ; il estime que, à l'heure actuelle, dans nos facultés de médecine, le chiffre des étudiants inscrits égale au moins la moitié des médecins en exercice dans toute la France. Que deviendront un jour ces médecins sans malades, à côté des avocats sans causes ? Ils grossiront le nombre des déclassés, des mécontents. Même encombrement aux portes des Ecoles du gouvernement. Pour unique remède, on augmente sans cesse le nombre de *matières* à apprendre par cœur. Au lieu de *choisir* ceux qui ont fait les études classiques et philosophiques les meilleures, les plus complètes, on voudrait encore ouvrir la porte aux bacheliers sans philosophie et aux « modernes ». On oublie que les professions libérales ne sont pas simplement des professions, mais des fonctions et des missions, à cause de l'influence sociale qu'elles exercent et de la sanction que l'Etat leur donne. Un avocat, un magistrat, un médecin, un officier ne sont pas de simples artisans de l'ordre intellectuel, mais des représentants de l'Etat, qui a intérêt à ce que la justice, la santé publique et privée, la conduite de l'armée, etc., ne tombent pas aux mains des indignes ou des médiocres. On parle toujours de mesures démocratiques ; ce qui est démocratique, c'est ce qui empêche la ruine de la démocratie ; ce qui est républicain, c'est ce qui assure la grandeur de la République. Et pour cela, une élite est nécessaire, non pas fermée, mais ouverte aux plus capables et aux plus méritants.

Qu'on le sache bien, l'État ne peut pas, ne doit pas se désintéresser de l'enseignement philosophique, moral et social. Ou il se fait enseignant, ou il s'abstient et cède la place aux particuliers, aux associations, aux divers cultes ; mais, s'il enseigne, la première chose qu'il a le devoir et le droit d'enseigner, ce sont les fondements mêmes sur lesquels la société repose. Supposez que, sous le prétexte que l'enseignement de l'histoire n'a rien d'immédiatement pratique ou qu'il prête à des opinions trop diverses, on parlât de le supprimer; ce serait une indignation générale. On dirait que la France renonce à son passé. Mais la philosophie, la morale, la science sociale, c'est plus que le passé, c'est le présent et l'avenir. Et l'État supprimerait ou amoindrirait la seule classe qui soit consacrée à ce qui fait sa vie même, ainsi que sa raison de vivre : *Vitam et vitæ causas !* Pour fabriquer plus vite des ingénieurs, des chimistes ou des avocats, il cesserait de former des citoyens ! Le jour où la France se montrerait ainsi indifférente à tous les hauts problèmes qui dépassent l'horizon d'une utilité bornée, et qui en réalité ont trait à l'utilité universelle, ce jour-là elle aurait cessé d'être la France. Tuer, ou, ce qui revient au même, émasculer et avilir l'enseignement philosophique dans notre pays, sous un régime républicain, ne nous paraîtrait rien moins qu'une sorte d'impiété nationale.

NOTE

Voilà longtemps que nous proposons de réorganiser le programme de philosophie, au lieu de laisser aux jeunes professeurs une liberté dont quelques-uns ne peuvent abuser sans que tous les autres soient mis en cause. Nous ne sommes pas de ceux qui croient à la complète impuissance des programmes et qui, en conséquence, veulent laisser aux professeurs « la bride sur

le cou ». Un programme mentionne un certain nombre de questions qui ne peuvent pas ne pas être traitées et sur lesquelles porteront les examens. Le professeur est donc bien obligé de traiter ces questions obligatoires et il ne peut plus consacrer autant de temps aux questions subsidiaires. C'est dire que, tout en conservant sa liberté dans la manière de discuter les problèmes et dans le plus ou moins de temps consacré à ces divers problèmes, il n'en est pas moins dirigé en un certain sens et a une carrière déterminée à parcourir. Avec le relâchement actuel de toutes les règles, avec la tendance des professeurs à s'échapper par toutes les tangentes, il est bon de faire plus exactement le départ du nécessaire et du superflu.

Il faudrait aussi recommander aux professeurs de facultés de choisir leurs sujets de composition dans le vrai programme classique, au lieu de s'égarer dans des questions transcendantes.

Si le lecteur veut prendre la peine de lire la simple liste de questions qui suit, il en reconnaîtra l'absolue nécessité pour tout élève de l'enseignement secondaire. La philosophie a cela de particulier que l'énoncé seul des problèmes qu'elle traite offre déjà de l'intérêt : on excusera donc notre énumération.

Introduction

1. La science, les sciences, la philosophie. — Objet et division de la philosophie. Son importance spéculative, morale, sociale. — Son caractère progressif et sa pérennité. Comment elle acquiert de plus en plus une valeur scientifique.

Psychologie

2. Objet de la psychologie. Caractères propres des faits qu'elle étudie. Différence des faits psychologiques

et des faits physiologiques. Impossibilité d'absorber la psychologie dans la physiologie. — Valeur morale et pédagogique des études psychologiques. Leur nécessité pour les études médicales, juridiques, politiques et sociales. Leur nécessité pour la littérature, la vraie éloquence, etc.

3. Méthode de la psychologie : méthode subjective, la réflexion ; méthode objective, les langues, l'histoire, etc. De l'expérimentation en psychologie. — Progrès incessant des études psychologiques et de leurs méthodes. — La pratique de la réflexion, nécessaire à tous.

4. Classification des faits psychologiques : sensibilité, intelligence, volonté. Part de chacune dans le caractère. Importance de la volonté dans le caractère individuel et national.

Ici je m'interromps pour demander au lecteur de bonne foi ce que ces questions ont de « saugrenu » ou de « superflu », si tout homme qui se dit instruit ne doit pas les avoir étudiées et n'aurait pas honte de n'en rien connaître.

Continuons notre programme, car rien n'est pire qu'une discussion dans le vague.

5. Sensibilité. — Le plaisir et la douleur, sensations, sentiments.

6. Les inclinations. — Les passions. — Conséquences morales et pédagogiques. Conséquences sociales. Les passions collectives.

7. Intelligence. — Acquisition, conservation, élaboration de la connaissance. — Les données de l'expérience et l'activité de l'esprit. Les sens.

8. La conscience.

9. La mémoire. L'association. Applications à l'éducation intellectuelle.

10. L'imagination. — Moyens de la cultiver. Ses avantages et ses inconvénients.

11. L'abstraction et la généralisation. — Le jugement. Applications pédagogiques.

12. Le raisonnement. — Déduction, induction, analogie.

13. La volonté. Instinct, liberté, habitude. — L'hérédité. — Limites de l'hérédité; puissance de l'éducation, des idées et des sentiments. — Applications pédagogiques et sociales.

14. L'expression des faits psychologiques : les signes et le langage.

15. Les rapports du physique et du moral.

Le sommeil, les rêves, le somnambulisme, l'hypnotisme, l'hallucination, la folie.

16. Notions très sommaires de *psychologie comparée*. L'homme et l'animal. — La psychologie des nations, des foules, etc.

Puis viendraient quelques leçons d'esthétique et de logique :

17. Le beau, le sublime, la grâce, le ridicule.

18. L'art. — L'expression, l'imitation, la fiction et l'idéal. — Réalisme et idéalisme, part de vérité qu'ils contiennent.

19. Les différents arts.

20. Progrès de la logique depuis l'antiquité. Méthode des sciences exactes : axiomes; définitions, démonstrations.

21. Méthode des sciences physiques et naturelles.

22. La méthode dans les sciences morales. — Le témoignage des hommes, la méthode historique.

23. Sophismes et préjugés.

Nous arrivons à la morale, dont l'étude raisonnée devient de plus en plus nécessaire à notre époque, car il est impossible de compter sur une foi qui resterait aveugle ou sur le respect aveugle de la tradition. Le *rationabile obsequium* est partout de mise aujourd'hui.

MORALE

24. Principes de la morale. — La conscience, le bien, le devoir.

25. Examen des doctrines utilitaires. — Ce que toute science des mœurs peut leur emprunter. Raisons scientifiques qui démontrent l'accord de la moralité avec l'utilité sociale et, par cela même, dans une large mesure, avec l'utilité individuelle.

26. Examen des doctrines évolutionnistes. Ce que toute science des mœurs peut leur emprunter. Raisons scientifiques qui démontrent que la moralité réalise les conditions de la vie la plus intense et la plus expansive pour l'individu et pour la société. Réfutation du scepticisme moral. Points où les divers systèmes de morale finissent par s'accorder.

27. *La patrie, la nation.* — Qu'est-ce qu'une nation? N'est-ce qu'un ensemble d'individus? Ce qu'il y a de vrai et de faux dans la théorie du contrat social et dans la théorie de l'organisme social. Solidarité des générations. L'esprit national; ce qui le constitue. La France.

28. *L'homme privé.* — Ce qu'il doit être dans l'intérêt même de la patrie. Qualités et défauts des Français en général, et en particulier des jeunes gens français. Les vertus privées, nécessaires au citoyen : véracité, courage, travail, tempérance, etc. Effets sociaux des vices privés ; leurs conséquences pour la nation entière.

29. *La famille.* — Sa nécessité pour la patrie : sa fonction essentielle dans l'organisme national. Sa constitution morale et civique. L'esprit de famille ; ses qualités et ses défauts en France. L'autorité dans la famille. Les devoirs de famille.

30. *L'école et le collège.* — Leur place dans la patrie. Apprentissage des vertus civiques et militaires. — La paresse, ingratitude envers la patrie, est un déshonneur. — Les études classiques : leur caractère national

et patriotique. Grandeur littéraire et scientifique de la France ; son ascendant intellectuel à maintenir.

31. *Rapports des citoyens entre eux.* — Devoirs et droits mutuels. Respect de la personne humaine et de la patrie commune dans les autres hommes. L'esclavage, le servage. Rôle de la France dans leur abolition.

32. Respect de nos concitoyens dans leur honneur. La diffamation et la calomnie. Des excès de la presse.

Respect de nos concitoyens dans leurs croyances et dans leurs opinions. Tolérance religieuse, philosophique, politique. Fanatisme religieux et antireligieux, fanatisme politique et haine mutuelle des partis ; leurs dangers au point de vue patriotique. La France doit être unie.

33. Respect de la personne humaine dans ses biens. Principe de la propriété. Sa nécessité au point de vue social, national et international. La propriété en France.

34. Réfutation des utopies socialistes.

35. La justice et la fraternité. Formes diverses de la charité. Le dévoûment.

36. L'État et les lois. — Fondements de l'autorité publique, l'État français. Sens vrai et sens faux de la souveraineté nationale.

Le gouvernement. Ses diverses formes ; leurs avantages et leurs dangers. Qualités et défauts des Français au point de vue politique. L'instabilité politique et ses périls. L'esprit révolutionnaire.

37. L'armée, le soldat. Le service obligatoire ; la discipline militaire en France. Nos qualités et nos défauts dans la victoire et dans la défaite.

38. Devoirs du citoyen envers l'État. Obéissance aux lois ; impôts, vote, etc.

Droits du citoyen. Liberté individuelle, liberté de conscience, liberté de travail, liberté d'association.

39. Devoirs et droits des gouvernements. Dangers de l'autoritarisme et dangers de l'anarchie. La vraie et la fausse liberté.

La vraie et la fausse égalité. Avantages et abus de l'esprit égalitaire en France.

40. *Les rapports des nations entre elles.* — Devoirs et droits internationaux. Solidarité internationale. Nécessité de toujours considérer toute question à un point de vue international.

41. L'humanité. L'amour de l'humanité et sa conciliation avec l'amour de la patrie. Le vrai et le faux patriotisme; le vrai et le faux humanitarisme.

L'univers. — La patrie universelle. La sympathie universelle. L'amour de la nature. Nos devoirs envers les êtres inférieurs. L'homme, citoyen du monde.

42. Les sanctions de la morale. Sanction de la conscience. Sanctions sociales; fondement de la pénalité; que ce fondement est indépendant des théories métaphysiques sur la responsabilité absolue. Réfutation des sophismes courants sur les crimes passionnels, la « force irrésistible », l'identification du crime avec la folie ou la dégénérescence congénitale, etc.

(Nous ferons remarquer que, si ces questions ne sont pas traitées au lycée, le jeune homme sera livré sans défense à tout ce que les médecins et anthropologistes mêlent d'erreurs à quelques vérités.)

43. Croyances relatives à une sanction suprême.

La société idéale des esprits. Le « règne des fins » de Kant. Importance de ces croyances au point de vue de la moralité privée et publique.

Respect dû par l'État et par les individus à ces croyances sous leurs diverses formes : religion naturelle et morale (Kant), religions positives.

PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

I. — *Critique de la connaissance.*

44. Origine de la connaissance. — Principes directeurs de la connaissance. — Peut-on les expliquer

entièrement par l'expérience, l'association ou l'hérédité?

45. Valeur de la connaissance. — Dogmatisme, scepticisme ; criticisme de Kant.

46. Limites de la connaissance. — Diverses théories sur ce sujet. — La philosophie critique de Kant. — Le positivisme de Comte. — L'inconnaissable de Spencer. — Modestie du savant.

II. — *Philosophie de la nature et cosmologie.*

47. De la nature en général. — Diverses conceptions sur la matière et sur la vie.

48. Grandes hypothèses auxquelles aboutissent les sciences de la nature. — Insuffisance de ces hypothèses pour résoudre l'énigme de l'existence.

III. — *Philosophie de l'esprit.*

49. Matérialisme, spiritualisme, idéalisme.

50. Les croyances religieuses. — Raisons de l'ordre spéculatif et de l'ordre moral sur lesquelles s'appuie, quelle qu'en soit la forme, toute croyance en Dieu.

51. Le problème du mal. Optimisme et pessimisme. — Raisons morales sur lesquelles s'appuie, quelle qu'en soit la forme, toute croyance à un triomphe final du bien dans l'univers.

52. Raisons de l'ordre spéculatif et de l'ordre moral sur lesquelles s'appuie, quelle qu'en soit la forme, toute croyance à l'immortalité.

53. Conclusion. — Progrès de la philosophie dans ses diverses parties, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Avenir de la philosophie. Immoralité de l'indifférence en matière de philosophie.

HISTOIRE SOMMAIRE DE LA PHILOSOPHIE

54. Progrès de la pensée philosophique en Grèce jusqu'à Socrate.

55. Platon et Aristote.
56. Stoïciens. Epicuriens. Ecole d'Alexandrie.
57. Le moyen âge. La Renaissance.
58. Descartes.
59. Spinoza. Leibniz.
60. Kant.
61. La philosophie du XIXe siècle.

Avec un programme de ce genre, le professeur ne pourra plus négliger les questions essentielles pour se perdre dans les questions secondaires ou dans les subtilités métaphysiques.

IV

LA PHILOSOPHIE ET LES CONCOURS D'AGRÉGATION (1)

Un professeur de philosophie doit avoir fait des études sérieuses : 1° sur les sciences psychologiques ; 2° sur les sciences morales et sociales ; 3° sur la philosophie générale de la nature ; 4° sur la philosophie générale de l'esprit ; 5° sur l'histoire de la philosophie. Par son enseignement, il doit inspirer à ses élèves le goût de ces mêmes études. Le concours de l'agrégation, tel qu'il est organisé, ne répond pas suffisamment à ces nécessités du professorat.

L'histoire de la philosophie a conservé, depuis Victor Cousin, une place exagérée. A l'épreuve écrite, elle est mise sur un pied d'égalité avec la philosophie même. Aux épreuves orales, elle est représentée encore par l'explication des auteurs grecs, par celle des auteurs latins, par celle des auteurs modernes. Elle a donc pour elle quatre épreuves. La philosophie proprement dite n'est représentée que par une composition écrite et par une leçon.

En outre, l'histoire de la philosophie est surtout l'histoire de la métaphysique (et de la métaphysique antérieure à Kant) ; les auteurs expliqués aux épreuves orales sont presque tous des métaphysiciens. Si, de plus, la composition de philosophie et la leçon tirée au

(1) Extrait de la *Revue philosophique*, 1872.

sort se trouvent avoir pour objets des questions métaphysiques (ce qui arrive parfois), il en résulte qu'un candidat aura été examiné exclusivement sur la métaphysique. Arrive-t-il, au contraire, que la composition écrite soit une question de psychologie et que le sujet de la leçon soit à son tour psychologique, le candidat aura encore été soumis à un examen incomplet. Quant aux sciences morales et sociales, dont l'importance ira croissant dans le siècle où nous allons entrer, elles ont une part presque nulle dans les concours actuels.

De là, chez nos jeunes philosophes, une tendance trop fréquente à se perdre dans les subtilités scolastiques ou dans l'érudition historique. C'est un défaut qui, en ces derniers temps, a failli compromettre l'existence même des cours de philosophie dans l'enseignement secondaire.

Selon nous, la philosophie générale de la nature et de l'esprit doit conserver au concours d'agrégation une place prépondérante, car c'est elle qui, à proprement parler, fait le philosophe; la psychologie pure et la pure morale, réduites à elles seules, tendraient à faire des spécialistes.

Il n'en est pas moins nécessaire d'assurer leur part légitime et constante aux sciences psychologiques, aux sciences morales et sociales. Il faut qu'un candidat qui a des aptitudes particulières, soit comme psychologue, soit comme moraliste, soit comme généralisateur des sciences de la nature, soit comme théoricien de la connaissance et métaphysicien, ait l'occasion de montrer sa supériorité dans l'ordre d'études qu'il préfère, tout en faisant preuve de connaissances approfondies dans les autres ordres d'études.

Il importe aussi que l'orientation des concours ne soit pas tout entière subordonnée à la volonté des divers jurys, qui pourraient choisir exclusivement soit des sujets de métaphysique, soit des sujets de psychologie, soit des sujets de morale.

Nous demandons donc que le concours soit *régulièrement* organisé, de la manière suivante :

Épreuves écrites : 1° Composition sur les sciences psychologiques ou sur les sciences morales ;

2° Composition sur la philosophie générale (philosophie des sciences de la nature ou philosophie des sciences de l'esprit).

Épreuves orales : 1° Explication de philosophes anciens (presque exclusivement de philosophes grecs, les auteurs latins n'ayant qu'une médiocre importance) ;

2° Explication de philosophes modernes (psychologues, moralistes et métaphysiciens) ;

3° Leçon sur l'histoire de la philosophie ;

4° Leçon sur les sciences psychologiques (si la composition écrite a porté sur les sciences morales), ou sur les sciences morales et sociales (si la composition écrite a porté sur la psychologie) ;

5° Leçon sur la philosophie générale (sur la philosophie des sciences de la nature, si la composition écrite a porté sur la philosophie de l'esprit, ou sur la philosophie des sciences de l'esprit, si la composition écrite a porté sur la philosophie de la nature).

De cette manière, la philosophie générale et son histoire seront encore représentées par cinq épreuves : composition de philosophie générale, leçon de philosophie générale, leçon d'histoire de la philosophie, explication des auteurs anciens, explication des auteurs modernes.

Les sciences psychologiques seront représentées par une épreuve au moins ; les sciences morales par une épreuve.

Enfin, dans la philosophie générale, la philosophie de la nature (philosophie des sciences mathématiques, physiques et naturelles, cosmologie) aura une épreuve, soit écrite, soit orale. De même pour la philosophie de l'esprit (épistémologie, métaphysique spéculative et métaphysique des mœurs, c'est-à-dire : principes géné-

raux de la connaissance, de l'existence et de l'action). Ces résultats subsisteront quelle que soit la composition du jury.

La préparation aux examens, allégée d'un certain nombre de textes dont l'étude est longue et difficile, pourra laisser plus de place à la lecture des ouvrages de psychologie scientifique, de psychologie appliquée à l'éducation, d'esthétique, de morale, de science sociale, de philosophie des sciences (1). Il est temps de remplacer l'étude des auteurs par l'étude des faits et des idées. L'examen sera moins *historique;* il sera à la fois plus *théorique* et plus *pratique*, par cela même mieux en harmonie avec la mission à la fois spéculative, morale et sociale que doit se proposer la philosophie du xxe siècle.

Supposez qu'un candidat ait eu comme sujets de compositions : 1° sciences psychologiques : *le sentiment de l'effort;* 2° philosophie de la nature : *la conservation de l'énergie et la transformation du mouvement; portée et limites de cette conception.* Supposez qu'il ait expliqué deux pages du *Traité sur l'âme* sur *la perception extérieure*, et deux pages des *Méditations* de Descartes sur le *cogito;* il a fait ensuite une leçon d'histoire de la philosophie sur *la théorie de la causalité dans Kant*, une leçon sur les sciences morales et sociales : *le droit de propriété;* une leçon sur la philosophie de l'esprit : *origine et valeur de l'idée d'inconnaissable.* Ce candidat, quelles que soient ses opinions personnelles, quelles que soient celles de ses juges, n'aura-t-il pas montré sa valeur comme philosophe, comme savant, comme psychologue, comme moraliste, comme historien de la philosophie, comme humaniste, comme écrivain, comme

(1) Si l'addition d'une sixième épreuve à celles qui existent déjà paraissait offrir le moindre inconvénient, il ne faudrait pas hésiter à réunir en une seule épreuve l'explication des auteurs anciens et modernes, qui, jointe à la leçon d'histoire de la philosophie, serait suffisante pour conserver la tradition des grandes doctrines.

professeur? Dans un autre concours, un candidat a écrit une dissertation sur les sciences morales et sociales : *Analogies et différences entre une société et un organisme*. Il a écrit une dissertation sur la philosophie de l'esprit : *Le sentiment et la pensée sont-ils entièrement réductibles au mouvement réflexe?* Il a expliqué une page du *Phédon*, une page des *Essais sur l'entendement?* Il a fait une leçon sur la *philosophie de Hume;* une leçon sur la psychologie : l'*association des idées;* une leçon sur la philosophie de la nature : *la notion d'espèce*, *hypothèses relatives à l'origine des espèces*, *portée philosophique et limites de ces hypothèses*. Modifiez à votre gré la composition du jury; modifiez les sujets de dissertations et de leçons, pourvu que vous ayez toujours une épreuve sur les sciences psychologiques, une sur les sciences morales et sociales, une sur la philosophie de la nature, une sur la philosophie de l'esprit, une sur l'histoire de la philosophie, une ou deux sur les auteurs philosophiques, aucun candidat ne pourra prétendre qu'on l'a confiné dans quelque domaine particulier de la philosophie; quelle que soit la nature de son esprit, il aura pu en faire apprécier la force.

A l'École normale, les maîtres de conférences, au lieu d'enseigner l'un la philosophie, l'autre l'histoire de la philosophie, devraient être préposés l'un à l'étude des sciences psychologiques et morales, l'autre à l'étude de la philosophie générale et des auteurs philosophiques. Les cours de première et de seconde année devraient être obligatoires pour tous les élèves, y compris ceux de la section scientifique.

Nous demandons, en outre, qu'une composition de philosophie soit ajoutée aux épreuves des agrégations des lettres, d'histoire, de grammaire et de sciences. Cette composition est un moyen d'introduire dans l'instruction secondaire, avec l'esprit philosophique, la portée spéculative et morale dont notre enseignement

a plus que jamais besoin. Comme nous croyons l'avoir montré ailleurs (1), savoir composer une dissertation sur un sujet de psychologie, de logique, d'esthétique, de morale, de philosophie des sciences, de philosophie générale, c'est le moins qu'on puisse demander à un futur professeur, c'est un minimum de garantie pédagogique, préférable même à un cours de pédagogie. Nous ne cesserons donc de répéter qu'à l'entrée du professorat il faudrait écrire : — Nul n'entre ici s'il n'est philosophe et moraliste. Dans un pays où n'existe plus l'unité d'esprit religieux, ni même, en général, l'esprit religieux, il est absolument nécessaire, pour l'avenir même de la nation, de fortifier l'unité d'esprit philosophique et moral.

(1) Voir notre livre sur *l'Enseignement au point de vue national.*

FIN

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE III. — L'Idéalisme de l'existence.

LIVRE IV. — La Philosophie indéterministe de la contingence.

APPENDICE

---

22. 2.5. — Tours, imp. E. ARRAULT ET Cie, 6, rue de la Préfecture

